Alexandre
Kojève

Introducción a la lectura de Hegel

Editorial Trotta

ALEXANDRE KOJÈVE INTRODUCCIÓN A LA LECTURA DE HEGEL

ISBN 978-84-9879-466-3

9 788498 794663





Introducción a la lectura de Hegel reúne las lecciones que Alexandre Kojève impartió sobre la *Fenomenología del espíritu* (1807) durante los años 1933-1939 en la École Pratique des Hautes Études de París. Estas lecciones ofrecen un comentario completo, y en ocasiones muy exhaustivo, de las principales nociones fenomenológicas, ontológicas e históricas de la mencionada obra de Hegel. El núcleo de las mismas se articula fundamentalmente en torno a la lucha por el reconocimiento, la constitución de una ciudadanía libre y autónoma, el «antropoteísmo» y la tesis del final de la filosofía y de la historia. El lector reconocerá enseguida, por tanto, la gran influencia que ejercen los trabajos de Marx en esta interpretación de la «ciencia de la experiencia de la conciencia».

Además de su relevancia estrictamente conceptual, *Introducción a la lectura de Hegel* posee un amplio interés cultural. Pues varios asistentes a estos cursos se convirtieron después en ilustres representantes de la filosofía y las letras francesas de posguerra (Bataille, Queneau, Hyppolite, Aron, Merleau-Ponty, Caillois o Lacan, entre otros).

El autor añadió como apéndice dos conferencias que versan sobre la noción de dialéctica y sobre la idea de la muerte en Hegel. Justo ahí refulge muy claramente la presencia de *Ser y tiempo* de Heidegger (Trotta, ^{3}2012), que constituye la otra gran influencia de este libro de Kojève. La presente edición, primera que presenta en español el texto en su integridad, viene precedida por un prólogo de Manuel Jiménez Redondo, quien repasa las tesis más polémicas y críticas de esta *Introducción a la lectura de Hegel*.

Introducción a la lectura de Hegel

Introducción a la lectura de Hegel

Lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu*
impartidas desde 1933 hasta 1939
en la École Pratique des Hautes Études

Alexandre Kojève

Recopiladas y publicadas por Raymond Queneau

Prólogo de Manuel Jiménez Redondo

Traducción y glosario de Andrés Alonso Martos

E D I T O R I A L   T R O T T A

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication
de l'Institut français/Ministère français des Affaires étrangères et européennes.
Esta obra se benefició de los Programas de ayuda para la publicación
del Institut français/Ministerio francés de Asuntos Exteriores y Europeos.

Ouvrage publié avec le concours du Centre national du livre.
Obra publicada gracias a la colaboración del Centro nacional del libro.

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía



Título original: Introduction à la lecture de Hegel

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-466-3
Depósito Legal: M-26903-2013

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

ÍNDICE

PRÓLOGO

Manuel Jiménez Redondo

El final de la historia, la Revolución francesa y Napoleón

Empecemos por reseñar algunas de las ideas que más repite Kojève en el presente libro. La *Fenomenología del espíritu* de Hegel es la *historia entendida* como llegada a su final. Es la autocomprensión de esa historia en el momento en que esa historia se cierra, es el hombre que se entiende cuando el hombre, como ser histórico, se consuma y se acaba, es la comprensión definitiva acerca de qué sea el hombre cuando éste se termina y se deja atrás; y cuando se deja atrás no en la perspectiva de ningún superarse a sí mismo, sino como hombre perfecto, acabado, como hombre que ha realizado toda su esencia, todo lo *esencial* que tenía que realizar, y que se hace de sí el correspondiente concepto; concepto que, como parte de esa esencia, la completa en el sentido de que es la exacta revelación que ella se hace de sí misma. O también: el hombre no tiene ya nada que recordar en el sentido de que hubiese aún de ponerse por delante algo que, estando llamado a serlo, él no lo fuese aún. La *Fenomenología del espíritu* representa entonces la terminación de la esencia humana por ambos lados: por el lado del desenvolvimiento activo de esa esencia, reflejada en la *Fenomenología del espíritu*, y por el lado del desenvolvimiento contemplativo de su propia autocomprensión.

Este hombre históricamente acabado y perfecto es el individuo humano *libre* y *reconocido*, síntesis de lo universal y lo particular, ciudadano del orden político configurado conforme a los principios de la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» de 1789, es decir, del orden político democrático-liberal que despunta con la Revolución francesa, expandida y universalizada por el imperio de Napoleón, y actor del orden económico del trabajo libre, del libre mercado, del capi-

tal, y también de la ciencia y de la tecnología ligada al sistema económico que el orden democrático-liberal hace posible, cuida y fomenta, pues constituye su base. Ese hombre es el *burgués* y el *ciudadano*: *ciudadano* porque fue burgués que *entendió*, y se convirtió en revolucionario. La *Fenomenología del espíritu* es la interpretación de la acción revolucionaria y de la acción de Napoleón que la completa y propaga; es la interpretación del último vuelco en la acción *antropógena*, en la autoproducción del hombre. La batalla de Jena es el último episodio de la dialéctica del amo y del esclavo, que cierra esa dialéctica. El texto de la *Fenomenología del espíritu*, que Hegel concluye durante la batalla de Jena, es la interpretación del significado que esa batalla cobra. Y debe insistirse a su vez en que entendido ese último acontecimiento, ese último acto simbólico de la autoproducción del hombre, acaba y cierra al hombre, es la perfección y terminación de éste. Comunismo y fascismo, y en general la convulsiva y aun catastrófica historia del siglo XX, no pueden considerarse sino fenómenos de crisis de ese orden, que no tienen más remedio ni más salida que acabar retornando a lo mismo, al hombre acabado con la Revolución francesa, o, si se quiere, al hombre acabado con las revoluciones burguesas o transformaciones revolucionarias de fines del siglo XVII en Inglaterra y de fines del siglo XVIII en los Estados Unidos y en Francia, que, de nuevo, no tienen otra interpretación posible, ni en todo caso más completa, que la que de todo ello se hace en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Cualquier otra cosa no será sino una desviación respecto de lo perfecto, desviación que no tiene más medida que lo perfecto ni más salida que el retorno a él, y, correlativamente, cualquier otra interpretación acabará entendiéndose en definitiva como algún tipo de variación de lo dicho por Hegel. En todo caso, la historia se ha acabado, la interpretación de ese acabamiento está hecha, y lo que resta es, si acaso, la extensión y normalización de ese cierre, que en la historia del siglo XX no ha hecho sino confirmar su propia autocomprensión.

El hombre «satisfecho» y su libro

La *Fenomenología del espíritu* se convierte en algo así como el *libro* por antonomasia, el libro por *excelencia*, en el que, ahora de verdad, y no como vanamente prometía Fichte en el anuncio de sus cursos en Berlín, «queda resuelto el enigma del mundo y de la autoconciencia», en el que queda resuelto el enigma y *satisfecha* la complicada ecuación que para el hombre era su propia esencia. El hombre posrevolucionario, el burgués que, incluso antes de haberse sacudido la figura del amo para erigirse en

ciudadano, había reducido el mundo a *utilidad*, que incluso renuncia ya a la teoría del valor *trabajo* reduciéndola a la teoría del valor *utilidad*, es decir, el hombre posmarxista, el ciudadano del orden democrático-liberal que el saber económico y el saber tecnológico vuelven además estable (prestándole incluso un frenesí que no es sino un girar él mismo sobre sí mismo simulando novedad), es el hombre *satisfecho* en su esencia, o simplemente también el hombre *satisfecho*, narcisista, que no ha de darse a sí mismo más vueltas teóricas ni prácticas del tipo de aquellas vueltas y vuelcos esenciales en los que consistió la historia de su propia *autoproducción*. Ese hombre se instala en una inmediatez cuasi-*animal*, es una especie de retorno de lo histórico a lo biológico. Es superficial, pues es la revelación del enigma de lo oscuro y de lo profundo, y la revelación de la profundidad no puede consistir sino en un convertirse la profundidad en superficie; y, en todo caso, acaba generando un mundo que no es ya sino plasmación de la nihilidad, vanidad, y ahora banalidad de su propia esencia, o, más bien, de la nada, de la in-esencia de su propia libertad consumada. Se queda ya en cierto modo por detrás de sí mismo, pero no en dirección a ningún *superhombre*; él es el hombre posnietzscheano o posromántico en general, pues él es lo último, el Dios que había de venir y la teofanía en que queda revelado y resuelto el enigma del Dios que había de venir, él es el *Dios revelado*. Ese hombre lee quizá a Platón, a Aristóteles, a san Agustín, a Descartes, a Hume, a Kant, o a Nietzsche; lee a Dante, Shakespeare o Hölderlin como podría también no leerlos o como podría leer cualquier otra cosa. Los lee sin más consecuencias y sin que ya de ello o de ellos se siga propiamente nada, pues ya se siguió todo, y, en todo caso, los lee a título de inestimables posesiones suyas que están a su entera disposición y a las que él puede acceder o no acceder, de las que él puede gozar o no gozar a *voluntad*, siendo esta voluntad, en cuanto satisfecha, lo único importante; ella es siempre el resultado de lo que en esos textos se refleja.

Y así, la *Fenomenología del espíritu*, como interpretación de ello, pero que se funde con la inmediatez de ese resultado, es una concentración de sentido, una plenitud de sentido que se deja a sí misma atrás y que, por eso, no hay quien la entienda. Sólo se deja entender en aquellos raros momentos en que alguien ensaya de verdad proyectar o bien algún importante sentido nuevo, o bien algún nuevo e importante cuestionamiento de sentido concerniente a lo que pueda ser el hombre. El libro entonces se ilumina, recobra su sentido, o brilla en su sinsentido, recobra su lado de ultimidad, de plenitud y totalidad de sentido —o de inversión de ella— en la que consiste, aunque quizá sólo por alguno de sus lados. Y es precisamente entonces cuando quien intentó la novedad o la

supuso no puede menos que quedar convicto (y muchas veces también confeso) de que aquella supuesta novedad hacía mucho tiempo que estaba explorada por Hegel y había sido mucho mejor y más completamente expuesta por éste en la *Fenomenología del espíritu*.

Deseo y trabajo, libertad y terror, soberanía y mal radical

Con la Revolución francesa, el siervo que, por *terror* al amo que lo amenazaba con la muerte, transformó con su *trabajo* el mundo para que lo *gozara* el amo, reprimiendo su propio *deseo* y desistiendo de sí como *deseo*, no se ha echado ahora para atrás por *terror* ni ha dudado en ejercerlo, pues sabe que viene implicado por la libertad. El burgués moderno, inicialmente siervo aún con amo, al que todo se le había acabado revelando como *utilidad*, es decir, como ser-para-otro o ser-para-él, al que todo se le había acabado revelando como suyo o potencialmente suyo, también se descubre como siendo para todos y como siendo todos también para él, «todos» en el que él es un *Uno reconocido* entre todos y en medio de todos, *individuo universal*. El siervo ha *comprendido*. El mundo es *suyo*, y la *voluntad general*, que es el querer de todos, de cada uno y de cada uno y de todos, y que, como enseña Rousseau en *El contrato social*, es la *soberanía* en ejercicio, se convierte en la única esencia que de verdad el mundo tiene. El siervo, entendiendo, se ha sacudido al *amo*, y la expresión definitiva de ese entender es lo que se refleja en el libro de Hegel.

Y en ese entender se ha asumido el *mal radical* en que la libertad absoluta puede trocarse, aparte de que ésta, ya de por sí, va o puede ir de la mano del *terror*, como Hegel dice y Kojève subraya una y otra vez. Que la libertad —tal como lo formula Kant— no pueda tenerse por ley sino a sí misma significa que, habiendo de atenerse el hombre no más que a sí mismo, la ley que el hombre libre se da a sí mismo, la ley de todos y de cada uno para todos y para cada uno, habría de poder considerarse como proviniendo de la voluntad unida de todos; o significa que el hombre libre, ya en un marco jurídico legítimo conforme a los principios universalistas del *derecho* moderno, habría de obrar *moralmente* de manera que pudiese querer que sus orientaciones más generales pudieran convertirse en orientaciones de acción para todos los seres libres, o en orientaciones defendibles ante todos los seres libres. Las «leyes de la libertad», tanto en el derecho como en la moral, no son sino el yo obrando como universalidad, el yo en acción como universalidad. Pero esa universalidad como universalidad en obra no es sino yo, yo obrando.

Con lo cual la exigencia de universalización puede muy bien invertirse y verse convertida en adopción de la máxima de la no universalizabilidad de las máximas, pues yo ha de ser todos y cada uno, y todos y cada uno han de ser yo, pero quizá yo no en el lugar de uno cualquiera de todos, sino usurpando el lugar de todos y cada uno, pues cada yo, como síntesis de lo particular y lo universal, es tal que, por así decirlo, tanto está radicalmente individuado como ocupa toda la extensión del yo, y lleva dentro el posible deshacimiento de esa síntesis, la posibilidad del radical no reconocimiento del otro.

El *mal radical* dista muy poco del *bien* y se convierte para la conciencia moderna y contemporánea en próximo y *banal*. Según las representaciones religiosas, ya desde toda la eternidad, y aun antes de que el mundo y el tiempo hubiesen sido creados, se habría producido en el seno mismo de la divinidad la rebelión de Lucifer, del portador de la luz, del portador de la inteligencia; ésta había revelado su lado abismático de sombra precisamente ante el designio del Dios, concebido por Dios desde toda la eternidad, de hacerse hombre, ante el designio de Dios de que Dios, la universalidad, pudiese ser uno cualquiera de todos, contra la síntesis de individualidad y universalidad que representaba el Hijo. La rebelión no tiene otro contenido que el contenido mismo contra el que se revuelve. En puridad, el *mal* es lo mismo que el *bien* —dice Hegel—, a lo que inmediatamente hay que añadir —como también dice Hegel— que el mal es lo radicalmente opuesto al bien, y, sin embargo, abstractamente, otra vez lo mismo que el bien.

La muerte, la libertad y lo absoluto

Lo que es el hombre incluye también entender que lo que él entendió como Dios no es sino él. Dios era el Amo absoluto que amenaza con la muerte, que es el más-allá que pasa por la muerte, o que es la muerte, o que es lo finito quedando de manifiesto en su carácter de nada, que es la nada de lo finito, o que es lo finito *como tal*, pues cuando decimos «como tal» sólo podemos decirlo poniéndonos más allá de lo finito. Y es ante su finitud, es ante la muerte, es ante Dios, ante lo que el siervo antiguo pagano o cristiano y el siervo moderno cristiano o agnóstico se echan para atrás. Y es aceptando la muerte como el más-allá propio suyo, es decir, es aceptando morir de su propia infinitud, es entendiéndose como finito por haber de entenderse como lo finito opuesto a su propio infinito, es así como el hombre se ha convertido en *le néant de Dieu*, en *la nada de Dios* —como dice Kojève—, es así como se ha con-

vertido en Dios. Dios se ha hecho hombre. El hombre ha entendido que él no es sino poniéndose en el lugar de Dios. Y por eso también la libertad es *absoluta*, pues ésta es el sacudirse al amo absoluto, a Dios, poniéndose en el lugar de Dios, asumiéndose como la nada de Dios.

Una de las ideas más básicas y también una de las ideas más repetidas en los textos contenidos en el presente libro es la copertenencia de la libertad, la muerte y lo absoluto. Son tres caras de lo mismo, y Kojève se esfuerza una y otra vez en mostrarlo así. Entender esa copertenencia se convierte para Kojève en el centro mismo de lo que dice Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, por más que a veces parezca que a Kojève le cuesta atar los distintos cabos de lo que Hegel dice, quizá porque Kojève renuncia en definitiva al alcance de las tesis de éste. Repasemos muy brevemente esa copertenencia recurriendo al propio Hegel.

Hegel recurre a un concepto de libertad que quizá sea el más elemental de todos, que por eso no se deja fácilmente poner en cuestión y que pone enseguida a la vista la copertenencia de la libertad y la muerte. Decimos que alguien actúa libremente cuando actúa de forma que podría también *No* haber actuado. El ser libre consiste en un haberse acerca de ese *No*, consiste en negatividad. Y si actuar libremente consiste en actuar de forma que también podría no haberse actuado, el ser libre consiste ante todo y por de pronto en un *haberse acerca de posibilidades de sí*. El ser libre no es algo *dado*, es esencialmente *deseo*, *proyección* y *acción*. Es un *hueco*, y, en este sentido, es *nada*, como dice Kojève.

Pero entonces, actuar libremente es un haberse acerca del *No* de la *posibilidad no elegida*, es decir, acerca de las posibilidades que, habiendo sido tomadas en consideración, se desecharon, no se eligieron. El ser libre es un haberse acerca de ese *No*, quizá en forma de alegría o satisfacción por no haber elegido aquello que por fortuna no elegimos habiendo estado quizá a punto de elegirlo, o quizá en forma de desesperación por no haber elegido aquello que, habiendo podido elegirlo, finalmente no elegimos, de lo cual nos arrepentiremos siempre. Pero si seguimos por esta vía tenemos que decir que el ser libre es también un haberse acerca del *No* de aquello que *no* tomamos en consideración ni nunca podremos tomar en consideración, porque nunca estuvo a nuestro alcance, aunque sí esté al alcance de algún humano en general. En todo caso, ser libre es siempre y esencialmente, con el alcance que fuere, un haberse acerca del *No* de la *posibilidad no elegida*.

Ahora bien, ser libre es asimismo un haberse acerca del *No* de la *posibilidad elegida*. Pues la elegimos de suerte que estuvo también en nuestras manos el *No* elegirla, y así nuestro ser libres puede muy bien verse acompañado por la alegría de haber elegido aquello que, pudiendo no

haberlo elegido, acabamos por fin eligiéndolo, o quizá verse también acompañado por la tristeza y la desesperación de haber elegido aquello que finalmente elegimos, habiendo podido también no elegirlo.

Pues bien, si ser libre es un constitutivo y esencial haberse tanto acerca del *No* de la *posibilidad elegida* como también acerca del *No* de la *posibilidad no elegida*, entonces ser libre es un haberse —y, por cierto, un constitutivo y esencial haberse— acerca del *No* de toda posibilidad. Pero para un ser que consiste en deseo, proyecto y acción, el *No* de toda posibilidad es la muerte. Por tanto, sólo un ente que consiste en un esencial y constitutivo haberse acerca de la posibilidad constitutiva y básica de también no ser, acerca de su propia muerte, puede ser libre. Y ello tiene pleno sentido. Pues nuestro ser libre tiene en cada caso que ver, por así decirlo, con un no-ser parcial nuestro, y, por eso, tendrá siempre que consistir también, en definitiva, en un haberse acerca del no-ser completo de sí mismo como una posibilidad última de sí mismo, como la posibilidad más radical de todas, y, por tanto, también un haberse acerca de la posibilidad del no-ser de todo en general en cuanto que la existencia humana da consigo como estando en medio de ese todo.

«¿Por qué hay cosa alguna y no más bien nada?». La pregunta que Leibniz señala como primera pregunta de la filosofía en los *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón* (1714), y que después repite Heidegger en su conocida conferencia «¿Qué es metafísica?» (1929), es la cuestión que por una u otra vía, y de forma más o menos explícita y sistemática, habrá de salirle al paso y habrá de inquietar a todo *ser libre*, que, por tanto, no puede ser sino un *ser racional*, es decir, un ser aguijoneado por la pregunta del *por qué*, es decir, por la necesidad de dar, de darse razones en lo teórico y de optar con razones en la práctica. Leibniz dice en ese opúsculo que esa primera pregunta metafísica, es decir, esa pregunta referida al ente en general, al ente como ente, no puede ser otra que la de «¿Por qué algo y no más bien nada?», porque «la nada es más simple y fácil que el algo». Hegel, en cambio, en el principio de la *Ciencia de la lógica* trata de mostrar que el ser y la nada, tomados en puridad, son lo mismo, y que, por tanto, la nada no es más difícil que el ser ni el ser más difícil que la nada. Pero dejando de lado la *Ciencia de la lógica*, que no es aquí nuestro tema, está claro que el consistir en definitiva la libertad en un haberse acerca del *No* de *toda* posibilidad, también la del ente en general, no tiene una estructura menos compleja que la de cualquier cosa dada inmediatamente y positivamente ahí. En términos de Kojève: la *negatividad* no es menos compleja que la *identidad* ni la nada más fácil que ésta.

Más sobre la libertad, la muerte y lo absoluto

Pasemos ahora a la relación entre la libertad y la muerte, por un lado, y lo absoluto por el otro. Ser libre es un esencial haberse acerca del *No* de la posibilidad elegida y de la posibilidad no elegida, y, por tanto, un haberse acerca del *No* de toda posibilidad, y, por tanto, también un haberse en definitiva acerca del no-ser o del no-haber-sido como una posibilidad, tanto de sí mismo como de todo. Por tanto, ser libre es, por este lado, un quedar más allá de sí mismo y de todo.

La omnitud del ente, que el ser libre deja tras de sí en su movimiento de ser su más-allá, queda convertida por la «metafísica del entendimiento» en un ser individual cuya existencia sería necesaria por el propio concepto que no tenemos más remedio que hacernos de ese ser. Hemos de concebir ese ser como el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse, que ya incluye en sí toda realidad y toda condición, de la que toda realidad e incluso el ser libre habrían de poder derivarse (si es que podemos concebir cómo puede ser creado un ser libre, dice Kant). A ese ser individual lo llamamos *Dios*. Pero en su *Crítica de la razón pura* (KrV), Kant destruye los tres tipos de pruebas de la existencia de tal ente que la razón humana ha excogitado. Y con tal destrucción de las pruebas en que se sostenía la suposición de la existencia de un ente que respondiese a la noción que la «metafísica del entendimiento» se hace de Dios, el ente racional y libre (en su consistir en un más-allá, en su haber de ponerse allende toda realidad y toda condición) está quedando en el lugar y no tiene más remedio que ponerse *incondicionalmente* en el lugar de un Absoluto e Incondicionado que él, en realidad, no puede ser (KrV, A 612 ss.). Y así podemos decir que, en la *Crítica de la razón pura*, la razón humana se descubre como la nada de lo Absoluto y de lo Incondicionado en la que, sin embargo, lo Absoluto e Incondicionado, lo que ya queda allende toda condición, consiste. Lo *Incondicionado* es la razón. O en palabras de Kojève: la razón, el ser libre, es el no-ser de Dios, no-ser en el que Dios se revela consistiendo. La libertad es la nada de Dios, que es el Dios revelado. El ateísmo es, en este sentido, condición de la libertad.

Es decir, la libertad, cuando conceptualmente se da alcance a sí misma en su carácter absoluto, cuando se sacude al Amo absoluto en el que la conciencia religiosa y metafísica convierte el más-allá que es la libertad y la muerte, cuando el hombre asume su finitud y su muerte, se es él su muerte, como dimanando ésta de su quedar más-allá de sí mismo, de su propia infinitud, cuando no queda otro incondicionado que la *razón* capaz de borrar todo incondicionado y, por tanto, capaz de borrarse

también a sí misma; cuando se sabe esencialmente como negatividad no puede menos que ser «ateísta». Pero, en este punto, Kojève duda acerca de cómo expresar lo que quiere decir; Kojève sistemáticamente duda y sistemáticamente recurre a autocorrecciones del tipo: «'[C]onversión' del hombre religioso al ateísmo (o más exactamente: al *antropo-teísmo*») (p. 114)[1]. Dios se hace hombre. Y conforme al principio de la doctrina del ser de Platón en *El sofista* —que Hegel hace suya en el capítulo III de la *Fenomenología del espíritu*—, nada es sin ser lo otro de sí mismo, y lo absoluto no es sin ser lo absolutamente otro de sí, lo absoluto no es sin ser lo relativo, pues no es sino lo relativo *como tal*, conforme a lo que hemos dicho más arriba de lo finito e infinito. Es como si el argumento ontológico nos quedase reconstruido más allá de su *destrucción*, por encima de ella, cuando tomamos el ser y la nada en su puridad.

Pero entonces podemos decir que el concepto que se hace de sí la *libertad absoluta* moderna en la que se terminan y tienen acabamiento el hombre moderno y el hombre en general, es decir, el concepto que se hace de sí la libertad moderna y la conciencia moderna en general, no es sino el *concepto* greco-platónico de la *representación* cristiana. La conciencia moderna es la *representación* de que Dios se hace hombre, *traída* a concepto[2]. Y es este centro mismo del concepto de la libertad absoluta moderna el que Kojève no sabe bien si calificar de *ateo* o de *antropo-teísta*, como ya había sucedido en *La esencia del cristianismo* de L. Feuerbach; en este punto sucede lo que se dice, también en referencia a lo Incondicionado que tampoco puede ser ya un Incondicionado del «entendimiento», en unos versos del segundo libro del *Libro de horas* de Rilke («Du bist die Zukunft»): «... *und dich den Andern immer anders zeigst: / Dem Schiff als Küste und dem Land als Schiff*» («Te muestras a los otros siempre otro: / tierra al navío y barco a la costa»).

Si nada es sin ser lo otro de sí mismo, si lo absoluto no es sin ser lo absolutamente otro de sí, ello quiere decir que éste no es a su vez sin diferenciarse de sí y quedar para sí mismo ahí en su ser-otro. Dios esencialmente se revela. Lo absoluto es esencialmente revelación. El *espíritu* es esencialmente revelación, el espíritu tiene necesariamente que aparecer y parecer. La apertura, la verdad, no tiene más remedio que presuponerse. El yo precede necesariamente, antecede siempre ya incluso, a la consideración de que el yo hubiera podido muy bien no ser, como subrayó Fichte.

1. Las referencias son a las páginas de la presente edición española.
2. Cf. M. Jiménez Redondo, «La noción de lo Absoluto en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel», en A. Alonso y M. Jiménez Redondo (eds.), *Figuraciones contemporáneas de lo absoluto*, PUV, Valencia, 2009, pp. 233-247.

Tiene necesariamente que presuponer la apertura en que consiste. Pese a que, y precisamente porque, el ser libre no puede entenderse sino como pudiendo también no-ser, como quedando ya siempre referido al más-allá de sí, barruntándose como el lugar de un absoluto que él no es, se es desde siempre ya la Luz original, increada porque siempre se presupone a sí misma; es la *aletheia* que no puede ser a la vez sino lo absolutamente otro de ella, la *lethe*, ocultamiento, enigma y también olvido. La *aletheia* no es aquí una noción distinta de la *verdad del juicio*, pues donde el ente se hace manifiesto en lo que él es o no es, es en el juicio, en la *diferencia* que es el juicio, la cual acaba en definitiva reasumiéndose en la diferencia que lo absoluto es respecto a sí mismo, en que originalmente consiste la Revelación, la Luz, la *aletheia*; también en el más modesto juicio, al igual que entre los pucheros, como recordaba Teresa de Ávila, anda Dios.

La estructura del presente libro de Kojève

Tal como lo ve Kojève en el tercer apéndice del presente libro, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel es una descripción fenomenológica de la existencia humana. La existencia humana es descrita en el libro de Hegel tal como aparece o se manifiesta a aquel mismo que la vive. Hegel describe el contenido de la conciencia que el hombre tiene de sí en el ir quedando dominado el hombre bien por alguna de las actitudes existenciales tipo que se hallan en todos lados («Certeza sensible», «Percepción», «Entendimiento», «Autoconciencia», que son los títulos de los capítulos I-IV de la *Fenomenología del espíritu*), bien por la actitud que caracteriza a épocas históricas determinantes, que es a lo que más bien se refiere Hegel en los capítulos V-VII del libro, titulados respectivamente «Razón», «Espíritu», «Religión». Pero Hegel —añade Kojève— escribe la *Fenomenología del espíritu* después de haber pensado e integrado en su espíritu todas las posibles actitudes existenciales. Hegel conoce la totalidad de la existencia humana y, en consecuencia, ve la existencia humana tal como ésta es en realidad, o en verdad, o efectivamente. Y así, al poseer un *saber absoluto* (éste es el título del capítulo VIII y último de la *Fenomenología del espíritu*), Hegel no tiene más remedio que ver las actitudes existenciales dadas, parciales e históricamente condicionadas, de forma distinta a como las ve el hombre que las realiza. Para el hombre que las realiza se trata de una actitud que él cree total o la única actitud posible, o por lo menos la única admisible. Hegel, en cambio, sabe que se trata sólo de un fragmento o de una etapa de formación de la *existencia integral*. Y él es el único que ve los *vínculos* (*liens*) que unen

entre sí esos fragmentos, así como el orden de las etapas. Y la *Fenomenología del espíritu* consiste en eso: en poner en evidencia esas *conexiones*, esas *transiciones* entre fragmentos, y en poner en evidencia el orden que asegura a la descripción fenomenológica un carácter *científico*, es decir, el haberse convertido en un saber definitivo, el saber en su propia *necesidad*, y *absoluto*. Pues Hegel describe esas actitudes existenciales tal como le aparecen a Hegel, tal como ellas son en sí y no como le aparecen a la conciencia que las está realizando; y por eso Hegel dice: tal como esas actitudes existenciales son *en sí* o *para nosotros*. Pero para que ello pueda ser consistentemente así, tiene que haber un punto —y en ello consiste el último capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, el capítulo VIII— en el que en esa marcha se hace final y definitivamente patente que la actitud existencial de la que estamos hablando, tal como aparece como siendo *de verdad* y *en sí*, resulta que no podía ser ya sino inexorablemente la *nuestra*. En ese punto es lo mismo lo que esa actitud existencial última es *en sí* y lo que esa actitud existencial es para la existencia que la realiza, que somos nosotros mismos, y que hemos *entendido* así la *historia* de la que somos producto. Ese punto final consiste en una *Aufhebung*, en una supresión y superación última de la *forma de la objetualidad*. El objeto en cuanto es la actitud existencial tal como ella es en sí o para nosotros, y el objeto en cuanto es esa actitud existencial tal como ella es para el sujeto que la realiza —y que en el capítulo VIII es el saber fenomenológico mismo—, son en el capítulo VIII del libro una sola cosa. El *saber* se ha vuelto aquí *absoluto*; lo cual quiere decir: aquello sobre lo que versaba resulta no ser sino él mismo y él no *es* sino ese versar sobre sí en su propia necesidad. Este *serse* que *conceptualmente* se da alcance a sí mismo sin tener ya ningún objeto enfrente, o ese objeto que no es ya sino la propia intuición vacía y sin determinación en la que ha venido a parar al versar sobre sí mismo, es a la vez *ser* y *nada*; o es otra vez, al final del todo, el retorno al origen del que partimos, si bien ahora en el terreno de ese saber que se sabe absoluto.

Concordancia del concepto con su objeto o del objeto con su concepto

Pero esto que dice Kojève en el último de los apéndices del presente libro puede decirse también recurriendo a la forma en que lo dice varias veces el propio Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Se trata de la versión aparentemente paradójica que da éste a la teoría de la verdad como correspondencia. El conocimiento, dice Hegel, cuando es de verdad conocimiento, es *la concordancia del concepto con su objeto*. Lo que

decimos es verdad cuando aquello que predicamos de algo se corresponde con aquello que ese algo efectivamente es. Pero también podemos decir que el conocimiento, cuando efectivamente es conocimiento, es *la concordancia del objeto con su concepto*. ¿Por qué? Porque la pretensión del conocimiento es que aquello sobre lo que el conocimiento versa cuando el conocimiento es conocimiento de verdad, es tal como el conocimiento dice que es aunque no hubiese conocimiento. Es lo que queremos decir cuando decimos que conocemos algo tal como en sí y en realidad es. Ése es el *concepto* verdadero de *objeto* para el caso del conocimiento verdadero.

Pues bien, conforme a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la conciencia cognoscente hace *sistemáticamente* la experiencia de que el objeto no se corresponde con su concepto, no simplemente de que se haya equivocado respecto de algún punto del objeto que, pese a ello, quedase intacto en su estructura de objeto, sino que la conciencia hace sistemáticamente la experiencia de que la *estructura de objeto* que había supuesto queda refutada por la experiencia que la conciencia hace del objeto. Y queda refutada porque lo que se suponía como *estructura de objeto* no resultaba ser sino *sujeto*, o era una estructura de objeto distinta de la supuesta; y como resultado de esa experiencia, la correspondiente estructura de objeto y la de sujeto se mudan, cambian. Y es así, por esta extraña y abstracta vía, por la que lo que empieza planteándose como una teoría del conocimiento se convierte finalmente en una *historia entendida*, en una historia conceptual del desenvolvimiento del espíritu humano en lo que se refiere a su relación con la verdad. Y para Hegel sucede que el fenomenólogo no necesita propiamente traer nada de fuera, sino que le basta con limitarse a *observar* lo que le resulta a la conciencia en relación con su objeto.

El limitarse a mirar; el añadido; Hegel y «nosotros»

Propiamente, la *Fenomenología del espíritu* no tiene método, dice Kojève repitiendo a su modo lo que el propio Hegel dice en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*. Ésta es al menos la pretensión de Hegel. Hegel y el lector, «nosotros» —como dice Hegel—, nos limitamos a observar, a mirar el movimiento de cómo queda desmentida la estructura de objeto que la conciencia supone y cómo con ello cambia la correspondiente estructura de sujeto. Pero tal pretensión de Hegel hay que tomársela *cum grano salis*. Vamos a señalar varios aspectos de ella.

a) Cuando Hegel dice «nosotros», ese «nosotros» está muy lejos de poder constituirse o cuajar en un instante, en un tris-tras. Por de pronto, para entender a Hegel, para quedar incluidos en ese «nosotros», el lector tiene que entender el lenguaje de Hegel. Y los problemas que ello conlleva son ya de por sí razón suficiente para recomendar lecturas de Hegel como la que se contiene en los textos recogidos en el presente libro de Alexandre Kojève. Esta lectura no sólo sigue impresionando, sino que tiene además un elemento de provocación que no es fácil sacudirse. Y en la filosofía del siglo XX ha contribuido de forma muy importante a la constitución de ese «nosotros» al que se refiere Hegel.

b) Pero «nosotros» sí añadimos algo, o el fenomenólogo sí añade algo, dice Hegel. El fenomenólogo se fija en la nueva *estructura de objeto* que le ha amanecido a la conciencia cognoscente, aunque ella no sepa la proveniencia de esa estructura[3]. Y lo que ocurre es que, entre los objetos sobre los que la conciencia esté versando o haya podido versar, somos «nosotros» los que decidimos, o es el fenomenólogo quien decide, cuál es precisamente la estructura de objeto que conceptual o lógicamente se sigue de la crisis de la supuesta estructura de objeto sobre la que la conciencia cognoscente o agente versaba antes y que se le vino abajo. Pues, por más que la conciencia esté incluso muy lejos de barruntarlo, aunque jamás se le hubiera podido pasar siquiera por la cabeza, esa crisis y lo que lógicamente se sigue de esa crisis son la razón de que la conciencia cognoscente y agente esté versando sobre objetos de esa «nueva» y distinta estructura de objeto.

Pero, aparte de eso, la nueva estructura de objeto que el fenomenólogo selecciona puede venirle sugerida a éste por la estructura de un objeto con el que, mediante lo que semeja un juego de asociaciones, a veces vertiginoso, quedan en relación otros objetos en lo que respecta a esa misma estructura. Esos objetos, o su consideración o tematización, pueden estar separados entre sí por mundos y por épocas enteras, si bien el fenomenólogo logra verlos en una sorprendente proximidad o copertenencia e incluso como momentos o aspectos de lo mismo. Y por este lado de asociaciones sorprendentes y aun vertiginosas, lo que Kojève llama en el último apéndice del presente libro «vínculos entre actitudes existenciales» (que es lo que Hegel llama en su libro *Übergänge*, *tránsitos* o *transiciones*) tiene en ocasiones un aspecto inverosímil, disparatado. Y, sin embargo, aunque se trate ciertamente de saltos conceptuales inverosímiles, una vez que He-

3. Cf. M. Heidegger, «Erläuterungen der 'Einleitung' zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'», en *Hegel* (GA 68), Vittorio Klostermann, Fráncfort d.M., 1993, pp. 65 ss.

gel nos ha hecho ver esas conexiones conceptuales es difícil quitárselas ya de encima y olvidarlas. Por ejemplo: el lector no tiene más remedio que verse sorprendido cuando la comedia ática se convierte en la estructura de objeto que se sigue de la estructura de objeto de la tragedia griega, y, lo que es más llamativo aún, cuando de la estructura de objeto de la comedia ática se sigue conceptualmente la conciencia cristiana.

c) Inicialmente, Hegel pensó dar a su libro el título de *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Y si la ciencia de la experiencia de la conciencia consiste en los resultados del limitarse a *mirar*, está claro que ese mirar cobra una complejidad que no parece obtenerse o seguirse simplemente de lo que se dice que se está viendo, sino que se diría que ese mirar la lleva ya de antemano consigo. Y también está claro, en lo que respecta a lo que el fenomenólogo *añade*, que es en función de ello como ese mirar sabe muy bien qué nueva estructura de objeto está buscando, pues su encontrarla es empezar bosquejando ya de entrada una compleja e incluso inverosímil teoría de ella.

Baste a este respecto con un solo ejemplo. En un momento del final del capítulo III de la *Fenomenología del espíritu*, cuando, a partir de la experiencia que la conciencia hace con el objeto que es la *fuerza* física, a la conciencia le despunta el objeto que es ella misma, es decir, cuando en el libro se describe el tránsito de la *conciencia* (capítulos I, II y III) a la *autoconciencia* (capítulo IV), Hegel comenta sobre la diferencia en que consiste la conciencia de sí, una diferencia que en definitiva no es ninguna, lo siguiente:

> Este captar o aprehender la diferencia tal como ella es en verdad, o este captar o aprehender la infinitud como tal, es para nosotros, o en sí. La exposición del concepto de esa infinitud pertenece a la *ciencia*. Pero la conciencia, tal como ella lo tiene aquí inmediatamente, vuelve a aparecer como una figura propia o nueva de la conciencia (la *autoconciencia*), figura que no reconoce la esencia de ella en lo anterior, sino que tiene a eso anterior [a la *fuerza* física] por algo completamente distinto.

Y lo anterior en este capítulo III (titulado «Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible») había sido, por este orden, el concepto y realidad de la fuerza, el juego de las fuerzas, el fenómeno y el *noúmeno*, el exterior y el interior, y la tesis de que nada es sin ser a la vez lo otro de sí, y ello absolutamente, y, por tanto, lo absoluto no es sin ser lo absolutamente otro de sí. Es decir, la noción de autoconciencia va de la mano de la diferencia implicada por la noción de absoluto y ésta de la implicada por el concepto de fuerza:

> De modo que, por eso, estos [elementos] disociados son en y para sí o por sí, cada uno un contrario de un otro, pero con ello ese otro queda ya dicho a la vez con él. O lo que es lo mismo: no es el contrario de otro, sino lo contrario puro; así pues, él es en él lo contrario de sí; o lo que es lo mismo: no es un contrario sino puramente para sí, puro Ser igual a sí mismo que no contiene en él ninguna diferencia, y así no es necesario preguntarnos acerca de cómo, ni mucho menos es menester que la filosofía haya de atormentarse y considerar no susceptible de respuesta la pregunta de cómo de tal Ser procede la diferencia, de cómo haya podido ésta salir de él (*Fenomenología del espíritu*, cap. III).

d) Y, sin embargo, la idea de Hegel de que el fenomenólogo se limita a mirar ofrece un aspecto mucho menos inverosímil si reparamos sobre todo en el capítulo V (que habla de la razón científica y de la conciencia revolucionaria moderna) y en las partes finales del capítulo VI (principalmente cuando se habla de la libertad absoluta y el terror y de la razón segura de sí misma), el capítulo VII (el destino de la religión cristiana) y el capítulo VIII (el saber absoluto). Pues vemos enseguida que el fenomenólogo se está limitando a mirar el movimiento de la experiencia que la conciencia hace con su «objeto», a mirar también la «crisis» de ese movimiento y a señalar sin forzar nada las cosas cuál es el nuevo «objeto» que a la conciencia le amanece. En esos capítulos, «nosotros» nos hemos introducido en la ciencia natural moderna, en su autocomprensión y en la autocomprensión de la tecnología que se basa en ella; nos hemos introducido en el cálculo diferencial moderno como principal instrumento de la ciencia natural moderna; nos hemos introducido en los principios y en la autocomprensión de las revoluciones burguesas de fines del siglo XVIII; nos hemos introducido en la economía política como ciencia específicamente moderna; nos hemos introducido en las tradiciones filosóficas racionalista y empirista moderna, y en toda la Ilustración francesa; nos hemos introducido muy de lleno en la filosofía de Kant como comprensión general determinante que en esa encrucijada la conciencia se hace de su objeto; y nos hemos introducido en la teología cristiana protestante y católica moderna y contemporánea, entre otras materias. En realidad, «nosotros» no hemos puesto nada ni hemos necesitado poner nada, sino una inteligente y muy bien informada forma de mirar. Todos los conceptos los hemos extraído del concepto mismo o de los conceptos mismos que la conciencia se hacía de su objeto y de la forma en que esos conceptos cambiaban en el curso de esa experiencia con el objeto. Incluso para hacernos concepto de la libertad moderna y hacernos cargo del alcance de este concepto no hemos recu-

rrido sino a la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* de Kant, y, siguiendo la sugerencia del propio Kant de recurrir a Platón, hemos recurrido a la doctrina del ser que Platón expone en los diálogos *Parménides* y *El sofista*.

Volviendo al presente libro de Kojève

El presente libro contiene las notas y a veces el contenido íntegro de algunas de las sesiones de los cursos impartidos por Kojève entre 1933 y 1939 en la École Pratique des Hautes Études de París, con el título de *La filosofía religiosa de Hegel*.

Eso quiere decir que aquello sobre lo que estos cursos propiamente versan es sobre el contenido del capítulo VII de la *Fenomenología del espíritu*, o, más exactamente, sobre los temas de las partes finales de los capítulos VI, VII y VIII, que son partes que se solapan. En la nota del editor con la que se abre el presente libro, Raymond Queneau dice que esta «filosofía religiosa» de Hegel «era en realidad una lectura comentada de la *Fenomenología del espíritu*», de modo que lo que el libro contiene son las notas de Kojève y el texto completo de algunas sesiones. Pero aunque, efectivamente, a lo largo del libro se dice expresamente alguna que otra vez que lo que se está haciendo es un «comentario literal» de la *Fenomenología del espíritu*, prefiero tomarme a la letra el título que Kojève dio a sus cursos y entender que los materiales contenidos en el presente libro no son sin más una lectura y un comentario de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en conjunto, sino muy principalmente un comentario del capítulo VII («La religión») y de todo lo que se relaciona *expresamente* con él.

Añade el editor que, para la publicación, esas notas han sido «revisadas por el señor Kojève, a quien sus actuales ocupaciones no le han permitido escribir la *Introducción a la lectura de Hegel* que esperábamos de él». Pese a lo cual, el presente libro tiene por título *Introducción a la lectura de Hegel*. El libro fue publicado por primera vez en 1947. Kojève añade en la segunda edición (1962) una importante nota crítica acerca de uno de sus temas fundamentales, el de «la desaparición del hombre al final de la historia» (p. 489), todo lo cual revela, según me parece, una extraña relación —si no un cierto distanciamiento— del propio Kojève respecto del material producido durante esos cursos y recogido en el presente libro.

Entrando ya en el contenido concreto de este libro, vemos que «A modo de introducción», y como una especie de prefacio general, el libro da comienzo con una traducción glosada y comentada de buena parte de la primera sección del capítulo IV («Autoconciencia») de la *Fenomenología del espíritu*, que es la «dialéctica del amo y del esclavo». Ya de entrada, pues, esa primera parte del capítulo IV se convierte en fundamental en este libro de Kojève. Y me parece que la razón de ello no es trivial. Entenderla puede contribuir también a entender la importancia que este libro sigue teniendo. Pero voy a repasar antes el contenido de los distintos cursos.

1. En el primero de los cursos, el de 1933-1934, se pasan casi completamente por alto los capítulos I, II y III de la *Fenomenología del espíritu*. A Kojève no parecen interesarle demasiado. Ya por eso cabe pensar que este libro, tal como se presenta, no quiere ser un comentario de la *Fenomenología del espíritu* en conjunto. En este curso, el comentario se dirige casi inmediatamente de nuevo al capítulo IV. Al capítulo III se hace ciertamente alguna alusión al final de ese curso, pues la parte final de ese capítulo, como hemos visto más arriba, guarda también alguna relación con la *filosofía religiosa* de Hegel, ya que en él se introduce la noción de absoluto, pero Kojève no entra en él ni lo comenta. Como segundo apéndice del libro se recoge con el título de «La idea de la muerte en la filosofía de Hegel» el texto íntegro de dos sesiones de ese curso de 1933-1934. Se trata de un texto que, a diferencia del recogido al principio «A modo de introducción», ya no es una traducción glosada, sino una magnífica interpretación de la primera parte del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*. A ese texto el editor le hace preceder como primer apéndice otro largo texto que lleva por título «La dialéctica de lo real y el método fenomenológico en Hegel» y que es el texto íntegro de las sesiones sexta a novena del curso siguiente, del curso de 1934-1935. Ese texto puede muy bien entenderse como constituyendo la sólida base de todo lo que Kojève había dicho en las dos sesiones del curso de 1933-1934 sobre la idea de la muerte en la *Fenomenología del espíritu*, si bien se trata de consideraciones que no siempre están específicamente ligadas a la *Fenomenología del espíritu*, sino a la filosofía de Hegel en general. Finalmente, como tercer apéndice del libro se recoge un brevísimo texto sobre la «Estructura de la *Fenomenología del espíritu*», con el que termina el libro y al que ya hemos hecho referencia más arriba.

2. El curso de 1934-1935 está dedicado a la segunda parte del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, que lleva por título «La libertad de la autoconciencia», y que Hegel concluye con la introducción de la figura de la «conciencia desgraciada», de la conciencia religiosa, de la conciencia judeo-cristiana en la interpretación de Kojève. El comentario está hecho en la perspectiva de la primera parte de ese capítulo IV, es decir, en la perspectiva de la dialéctica del amo y del esclavo. Kojève no parece interesarse mucho ni por la transición del capítulo III al IV, ni tampoco por la transición entre las partes primera y segunda del ca-

pítulo IV, ni tampoco por la transición del capítulo IV al capítulo V, tal como Hegel las construye. Sobre este último tránsito, es decir, sobre el tránsito de la figura de la «conciencia desgraciada» a la figura de la «razón observadora», dice Kojève en las notas finales de ese curso de 1934-1935 y en el «Resumen del curso 1934-1935»:

> Por último, el Hombre religioso descubre la *«trascendencia»*. Pero no será él quien la comprenda; pues, para él, lo Trascendente no es el Hombre, es Dios. [...] Hegel se contenta con decir que —un buen día— el Hombre se da cuenta de que su Dios (imaginario) es, en realidad, él mismo: él se «reconoce» en Dios. De ahí el final de su desgracia. De ahora en adelante es el Hombre-de-la-Razón, se ha vuelto «racional». [...] El Esclavo que busca su libertad viviendo en un Mundo dominado por el Amo se ve obligado a realizar una distinción entre el Yo empírico sometido y el Yo que supuestamente es o llegará a ser libre en el más allá, es decir, se ve obligado a vivir en una actitud religiosa. Pero, en realidad, el Yo trascendente es menos libre aún que el Yo empírico servil, pues el Hombre religioso, con su alma inmortal, es Esclavo de Dios, del Amo absoluto. [...] Para liberarse de esta *desgracia*, para alcanzar la *Satisfacción*, es decir, la plenitud realizada de su ser, el Hombre debe, por tanto, abandonar primero la idea del *más-allá*. [...] Y el Hombre termina por comprenderlo. Y al comprenderlo, el Hombre deja de ser el *Hombre de la Conciencia-de-sí*, que tiene su culmen en la *Conciencia desgraciada*, y se convierte en el *Hombre de la Razón (Vernunft)*, que, según Hegel, «no tiene de religión» (pp. 108-109 y 114-117).

Y, sin embargo, la figura de la «conciencia desgraciada» retorna, según Hegel, en la cumbre misma de la «razón observadora»; por así decirlo, la estructura de objeto de la conciencia desgraciada no tiene, pues, por único contenido la conciencia religiosa. Kojève lo pasa por alto.

3. En el curso de 1935-1936, Kojève pasa rápidamente por la primera parte del capítulo V, dedicada a la «razón científica», y se centra sobre todo en las partes segunda y tercera, es decir, en las partes «prácticas» de ese capítulo, entendiendo lo que Hegel describe en ellas como actitudes del *intelectual prerrevolucionario*, a las que interpreta de nuevo en la perspectiva de la dialéctica del amo y del esclavo del capítulo IV. Y así como no parece interesarse mucho por la transición del capítulo IV al V, Kojève tampoco parece interesarse por las transiciones entre las tres partes del capítulo V, tal como Hegel las construye. Precisamente en el caso de este capítulo V ello hace que las interpretaciones de Kojève resulten discutibles en ocasiones. En todo caso, en el «Resumen del curso 1935-1936» las glosa así:

> Como continuación del comentario literal de la *Fenomenología del espíritu* hemos estudiado: *primero*, el capítulo V, titulado «La Razón» (*Vernunft*) y dedicado a la descripción de las actitudes existenciales del Intelectual «burgués», es decir, del Hombre que vive en un Mundo cristiano, pero que se ha vuelto ateo; [...] Del mismo modo que el Cristiano religioso puede regocijarse en la *desgracia* de su conciencia, el Cristiano ateo puede contentarse con la pura *alegría* (*Freude*) que la vida intelectual le proporciona. Pero ninguno de los dos podrá alcanzar la *Satisfacción* definitiva (pp. 152-154).

4. El curso de 1936-1937 está dedicado a comentar el capítulo VI. En el comentario de este capítulo, la idea más básica de todas es:

> La Revolución francesa es el intento de *realizar* en la tierra el ideal cristiano. [...] Esta ideología de la Libertad absoluta es, así pues, el «Cielo que ha descendido a la Tierra» con el que la Razón «ilustrada» soñaba. [...] La *realización* de la Libertad absoluta se hace por medio de una lucha entre Facciones. Es ahí donde el Esclavo (o el Burgués exEsclavo) por fin se libera, pues es ahí donde está para él la *Kampf*, la sangrienta Lucha por el reconocimiento, que le era necesaria para integrar en su ser el elemento de la Dominación, de la Libertad. [...] El Hombre toma conciencia mediante el Terror de lo que realmente es: nada. [...] Sólo tras esta experiencia se vuelve el Hombre verdaderamente «racional» y quiere realizar una Sociedad (Estado) en la que la Libertad sea verdaderamente posible. Hasta ese momento mismo (del Terror), el Hombre (aún Esclavo) separa todavía el alma del cuerpo, todavía es cristiano. Pero él comprende mediante el Terror que querer realizar la Libertad *abstracta* («absoluta») significa querer realizar su *muerte*, y comprende entonces que quiere *vivir*, en cuerpo y alma, en este Mundo de aquí abajo, ya que éste es el único que verdaderamente le interesa y que podrá satisfacerle. [...] Una vez más: con el Terror termina la Esclavitud, la relación misma de Amo y Esclavo y, por tanto, el Cristianismo. De ahora en adelante, el Hombre buscará la *Befriedigung* sobre esta tierra y en el interior de un Estado (pp. 185 y 187-189).

Es decir, es precisamente en el Terror donde se consuma para el hombre la experiencia ilustrada de que Dios, el más-allá, el Amo absoluto, la muerte y la libertad absoluta son una y la misma cosa: la banalidad del vacío en que consiste. Reclamando incondicionalmente su derecho de libertad, el hombre se vuelve al más-acá y se da por *satisfecho* con él. Este hombre, sabiéndose él la trascendencia, es el *Dios revelado*.

Y así llegamos al final: «La subdivisión C del capítulo VI trata del Estado posrevolucionario, es decir, del Imperio napoleónico (1806). Estamos

en el final de la Historia. La dialéctica desemboca aquí en el advenimiento del propio Hegel, o, más exactamente, en el de la Fenomenología» (p. 190). La *Fenomenología del espíritu* es la *comprensión*, el *concepto*, de esta «convulsión real e ideal de la realidad», es decir, del vuelco que significan la Revolución francesa y Napoleón, precedido para Kojève por el definitivo vuelco que experimenta la conciencia religiosa, vuelco que hace que la «libertad absoluta» vaya siempre de la mano de su posible inversión, del «mal radical»:

> Al descubrir el orgullo como base y móvil de la existencia humana, la Religión cristiana verá ahí el pecado fundamental del ser humano y se esforzará en suprimirlo; y ella interpreta este orgullo como una vanidad vana. Así que mientras el Mundo esté dominado por la Religión cristiana, el Hombre no conseguirá satisfacer su orgullo mediante la *realización* en el Mundo del ideal de la Individualidad, que es, sin embargo, el origen y el contenido esencial del Cristianismo. Para *realizar* el Cristianismo mediante la realización en el Mundo empírico del ideal antropológico de la Individualidad hace falta, por tanto, suprimir la *Religión* y la *Teología* cristianas, es decir, depurar la nueva antropología de los restos de la cosmología y de la axiología paganas del Amo, y liberar así al Esclavo de los restos de su Servidumbre. [...] El Esclavo cristiano [...] *realiza* este ideal al cometer —intencionada y voluntariamente— el pecado cristiano del orgullo; gracias a eso el orgullo queda *suprimido* (*aufgehoben*) en cuanto tal y, al dejar de ser una vanidad *vana*, se mantiene en su *verdad* (*Wahrheit*) o realidad-esencial-revelada (pp. 202-203).

Pues el orgullo no suprimido y superado después de la comisión a sabiendas y voluntaria del pecado del orgullo es el *mal radical*.

5. El curso de 1937-1938 está dedicado a hacer primero un «Resumen de los seis primeros capítulos de la *Fenomenología del espíritu*». Pero ese resumen consiste en una articulación de las ideas que acabo de referir, hecha otra vez desde la perspectiva de la dialéctica del amo y del esclavo del capítulo IV. Una vez más, Kojève no parece muy interesado ni en los primeros capítulos del libro ni tampoco en las transiciones entre los distintos capítulos y entre las distintas figuras dentro de los capítulos, tal como las construye el propio Hegel. A ese resumen sigue, en este mismo curso de 1937-1938, el texto íntegro de las magníficas lecciones cuarta y quinta de ese curso, a modo de introducción al comentario del capítulo VII («La religión»).

6. Y, finalmente, el presente libro incluye el texto íntegro de las once sesiones del curso de 1938-1939, dedicadas al capítulo VIII y último de la *Fenomenología del espíritu* («El saber absoluto»), que a mi juicio constituye su parte más importante.

En resumen, tal como lo aconseja el editor, el lector, a fin de no perderse en esta diversidad de materiales, habría de empezar leyendo primero la glosa de la primera sección del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, con la que el presente libro empieza «A modo de introducción». Habría de leer después el «Resumen de los seis primeros capítulos de la *Fenomenología del espíritu*» que se hace al principio del curso de 1937-1938. Habría de pasar después a leer los tres apéndices (empezando quizá por el segundo) que complementan la glosa inicial que, a modo de introducción, se hace de la primera parte del capítulo IV, y el resumen del curso de 1936-1937. Después habría de pasar a leer las sesiones introductorias al comentario del capítulo VII. Y finalmente habría de pasar a leer lo que me parece que es lo mejor del presente libro, el texto íntegro de las clases de Kojève sobre el capítulo VIII («El saber absoluto»). El resto de los materiales son notas con las que acompañar una lectura directa del texto de Hegel.

Algo más que un comentario

Como he dicho, el desinterés de Kojève por buena parte del conjunto de lo que es la textura y articulación concretas que Hegel da a la *Fenomenología del espíritu* no permiten entender sin más el presente libro como un comentario a la *Fenomenología del espíritu* en conjunto. Pero ¿por qué no habría de ser en definitiva un comentario, por fragmentario que pueda ser? Pues el libro tiene por centro los temas decisivos de los capítulos VI, VII y VIII, entendidos, desde luego, desde la perspectiva de la dialéctica del amo y del esclavo del capítulo IV, la cual cobra así una posición tan destacada que deja en la sombra a todos los demás temas de la *Fenomenología del espíritu*, con la excepción del de la libertad absoluta y el terror, el Dios revelado y el saber absoluto. Y a estos temas no los deja en la sombra, porque precisamente el venir interpretados desde esa dialéctica les da un particular realce, brillo, e incluso un cierto carácter provocador.

Y, sin embargo, en el capítulo VIII de la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel da un repaso general a lo que han sido los pasos principales y aun decisivos del libro en lo que respecta a aquello de lo que en el libro se trata, la dialéctica del amo y del esclavo ni siquiera es mencionada. En ese resumen del capítulo VIII, Hegel empieza haciendo referencia a la figura de la «conciencia desgraciada», que es una de las que

en el final de la Historia. La dialéctica desemboca aquí en el advenimiento del propio Hegel, o, más exactamente, en el de la Fenomenología» (p. 190). La *Fenomenología del espíritu* es la *comprensión*, el *concepto*, de esta «convulsión real e ideal de la realidad», es decir, del vuelco que significan la Revolución francesa y Napoleón, precedido para Kojève por el definitivo vuelco que experimenta la conciencia religiosa, vuelco que hace que la «libertad absoluta» vaya siempre de la mano de su posible inversión, del «mal radical»:

> Al descubrir el orgullo como base y móvil de la existencia humana, la Religión cristiana verá ahí el pecado fundamental del ser humano y se esforzará en suprimirlo; y ella interpreta este orgullo como una vanidad vana. Así que mientras el Mundo esté dominado por la Religión cristiana, el Hombre no conseguirá satisfacer su orgullo mediante la *realización* en el Mundo del ideal de la Individualidad, que es, sin embargo, el origen y el contenido esencial del Cristianismo. Para *realizar* el Cristianismo mediante la realización en el Mundo empírico del ideal antropológico de la Individualidad hace falta, por tanto, suprimir la *Religión* y la *Teología* cristianas, es decir, depurar la nueva antropología de los restos de la cosmología y de la axiología paganas del Amo, y liberar así al Esclavo de los restos de su Servidumbre. [...] El Esclavo cristiano [...] *realiza* este ideal al cometer —intencionada y voluntariamente— el pecado cristiano del orgullo; gracias a eso el orgullo queda *suprimido* (*aufgehoben*) en cuanto tal y, al dejar de ser una vanidad *vana*, se mantiene en su *verdad* (*Wahrheit*) o realidad-esencial-revelada (pp. 202-203).

Pues el orgullo no suprimido y superado después de la comisión a sabiendas y voluntaria del pecado del orgullo es el *mal radical*.

5. El curso de 1937-1938 está dedicado a hacer primero un «Resumen de los seis primeros capítulos de la *Fenomenología del espíritu*». Pero ese resumen consiste en una articulación de las ideas que acabo de referir, hecha otra vez desde la perspectiva de la dialéctica del amo y del esclavo del capítulo IV. Una vez más, Kojève no parece muy interesado ni en los primeros capítulos del libro ni tampoco en las transiciones entre los distintos capítulos y entre las distintas figuras dentro de los capítulos, tal como las construye el propio Hegel. A ese resumen sigue, en este mismo curso de 1937-1938, el texto íntegro de las magníficas lecciones cuarta y quinta de ese curso, a modo de introducción al comentario del capítulo VII («La religión»).

6. Y, finalmente, el presente libro incluye el texto íntegro de las once sesiones del curso de 1938-1939, dedicadas al capítulo VIII y último de la *Fenomenología del espíritu* («El saber absoluto»), que a mi juicio constituye su parte más importante.

En resumen, tal como lo aconseja el editor, el lector, a fin de no perderse en esta diversidad de materiales, habría de empezar leyendo primero la glosa de la primera sección del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, con la que el presente libro empieza «A modo de introducción». Habría de leer después el «Resumen de los seis primeros capítulos de la *Fenomenología del espíritu*» que se hace al principio del curso de 1937-1938. Habría de pasar después a leer los tres apéndices (empezando quizá por el segundo) que complementan la glosa inicial que, a modo de introducción, se hace de la primera parte del capítulo IV, y el resumen del curso de 1936-1937. Después habría de pasar a leer las sesiones introductorias al comentario del capítulo VII. Y finalmente habría de pasar a leer lo que me parece que es lo mejor del presente libro, el texto íntegro de las clases de Kojève sobre el capítulo VIII («El saber absoluto»). El resto de los materiales son notas con las que acompañar una lectura directa del texto de Hegel.

Algo más que un comentario

Como he dicho, el desinterés de Kojève por buena parte del conjunto de lo que es la textura y articulación concretas que Hegel da a la *Fenomenología del espíritu* no permiten entender sin más el presente libro como un comentario a la *Fenomenología del espíritu* en conjunto. Pero ¿por qué no habría de ser en definitiva un comentario, por fragmentario que pueda ser? Pues el libro tiene por centro los temas decisivos de los capítulos VI, VII y VIII, entendidos, desde luego, desde la perspectiva de la dialéctica del amo y del esclavo del capítulo IV, la cual cobra así una posición tan destacada que deja en la sombra a todos los demás temas de la *Fenomenología del espíritu*, con la excepción del de la libertad absoluta y el terror, el Dios revelado y el saber absoluto. Y a estos temas no los deja en la sombra, porque precisamente el venir interpretados desde esa dialéctica les da un particular realce, brillo, e incluso un cierto carácter provocador.

Y, sin embargo, en el capítulo VIII de la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel da un repaso general a lo que han sido los pasos principales y aun decisivos del libro en lo que respecta a aquello de lo que en el libro se trata, la dialéctica del amo y del esclavo ni siquiera es mencionada. En ese resumen del capítulo VIII, Hegel empieza haciendo referencia a la figura de la «conciencia desgraciada», que es una de las que

más se *repiten* en la *Fenomenología del espíritu*, y hace referencia a ella precisamente en la forma en que *retorna* en la cumbre de la conciencia científica (capítulo V). La *Fenomenología del espíritu* podría asimismo ser leída con igual derecho desde esa figura, lo cual quizá resultaría en una lectura bastante distinta de la de Kojève.

Pero esta cuestión de si lo que contiene el presente libro es o no una interpretación —desde luego controvertible— de la *Fenomenología del espíritu* en conjunto sería una cuestión bizantina y sin interés (cualquier interpretación de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel habría de resultar parcial y controvertible) si, como he dicho, el intento de responderla no nos obligara, según me parece, a percatarnos de la específica y fundamental importancia que el presente libro tuvo en la filosofía del siglo XX. La recepción de la *Fenomenología del espíritu* por Alexandre Kojève y Jean Hyppolite, es decir, el comentario de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en francés por Kojève y su traducción y comentario en francés por Hyppolite, han sido uno de esos acontecimientos en la filosofía del siglo XX cuyas consecuencias aún siguen rodando y cuyos ecos están muy lejos de haberse apagado, incluso en lo tocante a detalles nimios. Pongo un ejemplo: el último curso que impartió Foucault en el Collège de France, en 1984, lleva por título *Le courage de la vérité*. No cabe duda de que Foucault le oyó esa frase por primera vez a Hyppolite, o la leyó por primera vez en el presente libro: es la primera frase de la segunda de las dos citas de Hegel con las que Kojève abre el presente libro. Y como es de sobra sabido, la cuestión que movió inicialmente a Foucault como discípulo de Jean Hyppolite fue la de qué clase de pensamiento filosófico podía ser aún posible después del final que es el pensamiento de Hegel; una cuestión, por tanto, enteramente determinada también por el comentario que hace Kojève de la *Fenomenología del espíritu*. El que los textos de filosofía francesa suelan contener muy a menudo una apasionada crítica de Hegel (o incluso comiencen por lo que tiene el aspecto de ser un radical rechazo de Hegel) ha dado lugar muy a menudo a lo que me parece que es una inmensa confusión: la de suponer que esa filosofía consiste en otra cosa que en una *repetición* (un traer otra vez de vuelta, una *Wiederholung*) de Hegel a través de Kojève e Hyppolite.

La dialéctica del amo y del esclavo

Para responder a la cuestión de cómo entender en conjunto los textos de Kojève que se recogen en el presente libro, lo mejor es recurrir muy sucintamente y, por tanto, de forma sólo muy lejana y poco precisa, a

los ingredientes de la dialéctica del amo y del esclavo que Kojève pone en el centro del presente libro, y a esa transición del capítulo III al capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* con la que Hegel introduce esa dialéctica; transición por la que Kojève no parece interesarse en ningún momento, sino que simplemente la pasa por alto, al igual que otras transiciones importantes que estructuran el libro de Hegel.

Al principio del capítulo IV, Hegel empieza diciendo que al final del capítulo III hemos visto cómo la conciencia acaba teniéndose delante a sí misma como estando por detrás del mundo fenoménico, es decir, cómo la conciencia acaba reconociéndose a sí misma en ese más-allá de la diversidad y del color del mundo *fenoménico*, en el interior o más-allá que sostiene a éste. Desde el principio del capítulo IV la *autoconciencia* es, por tanto, el *movimiento* de convertir en verdad, de hacer efectiva, la no autonomía del mundo fenoménico, tal como éste acaba de revelarse a la conciencia; la autoconciencia es el movimiento de hacer concordar el objeto con el concepto que la conciencia (en la figura ya de *autoconciencia*) tiene que hacerse del objeto. La autoconciencia es constitutivamente ese movimiento, la autoconciencia es esencialmente *deseo*. Y éste es el punto de partida del presente libro de Kojève, con omisión de todo el contexto de esa transición hegeliana.

Pero a renglón seguido añade Hegel que, puesto que el objeto del capítulo III se nos ha revelado como *conciencia*, se nos ha revelado como *vida*. La vida es un proceso de producción de formas que se reasumen otra vez en él y se extinguen, asegurando así la repetición del proceso y constituyendo de ese modo la unidad de la vida en conjunto. Esta unidad, dice Hegel, es el *género* (la *vida*, frente a las *especies*). Pero en el movimiento de la vida misma esta unidad que es el género *no está para sí ahí como tal unidad simple*, sino que en este resultado la vida remite a algo distinto de ella misma, a saber: remite a la conciencia para la que ella está ahí como esa unidad, es decir, como género. He aquí la *autoconciencia* descubriéndose a sí misma, por así decirlo. Esta vida otra para la que el género está ahí como tal y es ella misma ya para sí género, es forma que abraza a todas las formas y que se tiene, por tanto, ella a sí misma por contenido, es Yo = Yo, otro de sí que no puede ser sino él mismo, diferencia que no es diferencia ninguna. La *autoconciencia*, por tanto, cuando se la mira desde su lado de vida, es de entrada el movimiento de convertir en verdad y de hacer efectivo el que en el otro de sí que es yo no puede haber sino yo. Y como la autoconciencia es constitutivamente deseo, no puede ser por este lado sino deseo que versa sobre deseo, un *deseo que versa sobre otro deseo*, Yo = Yo, yo como otro que yo, como otro yo, que abarca cualquier otro yo; de modo que cualquier

su ser para sí, sólo se convierte en objeto para la conciencia servil porque cancela la forma opuesta. Pero precisamente esta forma negativa opuesta es el ser extraño ante el que la conciencia se aterró. Pero ahora ella destruye esa forma opuesta y se pone en el elemento de la permanencia. En el señor, el ser extraño le es a ella otro o sólo es para ella, en el miedo el ser-para-sí es en ella misma; en el dar forma el ser-para-sí se le convierte en el suyo propio para ella misma y amanece a la conciencia el que ella misma es en-y-para-sí.

La dialéctica del amo y del esclavo abre, pues, un proceso civilizatorio que se cierra al quedar cancelada lo que en la dialéctica del amo y del esclavo le amanece a la conciencia, es decir, al quedar cancelada la forma de la objetualidad como extraña, es decir, al hacérsele efectivo a la conciencia que lo absolutamente otro que el sujeto buscaba no es sino lo absolutamente otro de él, que no es sino él. Tal cancelación es lo que se muestra al final de los capítulos VI y VII y en el capítulo VIII de la *Fenomenología del espíritu*. Esa cancelación consiste en la libertad absoluta, cuando ésta se ha cobrado la forma de conciencia segura de sí misma.

Ahora bien, para ello no es suficiente con el *trabajo*, no basta con la dialéctica del amo y el esclavo. Es menester también la «razón observadora», es decir, la ciencia y la tecnología. Pero tampoco basta con la ciencia y la tecnología, sino que es menester que, sobre todo ello y aún más, la *comedia* de la libertad acabe revelándose como *tragedia* de lo absoluto (si es que viene aquí a cuento apelar a estas *figuras* del capítulo VII). Por eso, sobre el trasfondo de la dialéctica del amo y del esclavo, la figura de la «conciencia desgraciada» cobra en la *Fenomenología del espíritu* una relevancia no reductible a aquella dialéctica, sino que más bien se muestra sosteniendo al *trabajo* moderno y a la ciencia moderna, a la conciencia fáustica moderna y a la conciencia utópica y revolucionaria moderna. En la dialéctica del amo y del esclavo está muy lejos de consumarse para la conciencia aquello que en esa dialéctica le amanece, a saber: que ella misma es en absoluto en-y-para-sí. Ya la transición de la parte primera a la parte segunda del capítulo IV, tal como Hegel la construye y que Kojève vuelve a ignorar, tiene que ver precisamente con esa cuestión.

La importancia del presente libro

Ante todo, a mí me parece que Kojève, para poner como centro de sus comentarios la dialéctica del amo y el esclavo, restringe la amplitud y el alcance que Hegel da a esta última tesis suya de la supresión de la forma de la objetualidad. Kojève simplemente no se cree ese alcance y ampli-

tud (nadie propiamente se los cree) y, por tanto, descuida todas las transiciones que tienen que ver con ella; y no es sólo que las descuide, sino que más bien las ignora por completo. Así se entiende que Kojève ignore el capítulo III de la *Fenomenología del espíritu*. Para Kojève, la *Fenomenología del espíritu* es una fenomenología de la existencia humana o histórica, y esa existencia no tiene el alcance que el capítulo III presta a la experiencia de la conciencia. Kojève excluye de su consideración todo lo que, siquiera remotamente, tenga que ver con el alcance que, a propósito del objeto de las ciencias modernas de la naturaleza, Hegel da en ese capítulo a la experiencia de la conciencia. Eso por un lado.

Pero, por otro lado, Kojève tiene a la vista casi todo el panorama de la filosofía del siglo XX, tal como éste se gesta en el primer tercio del siglo XX antes de la catástrofe de civilización de los años treinta y cuarenta. Kojève mira, por un lado, a Nietzsche y a su idea del final del hombre y del último hombre, que no mucho más tarde quedaría puesta en conexión con la lingüística estructural y la antropología estructural, y que a partir de ahí ejercería una profunda influencia en la filosofía del siglo XX. Es el tema, central en Kojève, del «final del hombre y el final de la historia». Kojève mira, por otro lado, a todo lo que representa Freud y el psicoanálisis, que muy bien puede ponerse enseguida en relación con lo anterior, por más que represente otra cosa. Se trata aquí de la existencia humana como *deseo* y como deseo que versa sobre otro deseo. Kojève considera asimismo, y muy principalmente, toda la tradición de teoría revolucionaria o teoría crítica proveniente de Marx, basada en la tradición de la economía política clásica. Esa tradición de teoría revolucionaria o teoría crítica se centra en la idea de trabajo y de autoproducción humana por el trabajo y de liberación por el trabajo. Por lo demás, es evidente la relevancia que en *La filosofía religiosa de Hegel* que fueron estos cursos de Kojève cobra la crítica de la religión de Marx y de la izquierda hegeliana en general.

Kojève mira a la vez a la tradición de pensamiento fenomenológico que había iniciado Husserl, que a fines de los años veinte del siglo XX alcanza la cumbre que es *Ser y tiempo* de Heidegger, donde, en lo que respecta a la existencia humana, queda radicalmente «finitizada» e historificada la idea de infinitud de Hegel. *El ser y la nada* de Sartre, muy dependiente de Kojève, es quizá una expresión muy exacta de la idea que Kojève se hacía de ello. Y, asimismo, Kojève ve genialmente anticipado y ejemplarmente consumado en Hegel todo lo que podía ser el alcance del método fenomenológico, conforme a la idea que de éste expone Heidegger cuando desarrolla en la introducción de *Ser y tiempo* la noción de fenómeno que subyace a la Fenomenología o que habría de subyacerle.

toria del libro como en los dos primeros apéndices, que no pertenecen en sentido estricto a las sesiones de los cursos. Los rasgos principales de esa narratividad, reseñada por la literatura secundaria en términos casi taumatúrgicos[1], son la combinación de períodos breves y largos, una sintaxis en su mayor parte ordenada y, en especial, un léxico filosófico muy claro —veremos enseguida en qué respecto—, lo cual es poco común entre los estudios sobre Hegel y señal además de que quien tomaba notas era Raymond Queneau. Dicho sumariamente: la claridad de la prosa de Kojève vuelve claro el pensamiento de Hegel y deja entrever su profundidad, y la narratividad de aquélla es, pues, la de éste. La misión del traductor es trasladar todo ello a su traducción, y eso es lo que se ha procurado.

Además del carácter narrativo de esta prosa, cabe llamar la atención sobre su carácter deliberadamente *deductivo*, incluso a veces estrictamente silogístico. Los textos de Hegel, como se sabe, ostentan en muchos casos esa propiedad —siempre dentro de su propia idea de lógica— y Kojève no duda en reflejarla y acentuarla en su comentario. En ese sentido, la conjunción francesa *donc* es, ciertamente, una de las palabras más usadas en este libro. Ésta ocupa distintos lugares en la sintaxis de la obra y posee, así pues, distintas funciones: conclusión, transición, aserción, consecuencia o énfasis. La misión del traductor también debe ser trasladar esa diversidad a su traducción, lo cual se ha procurado al verter *donc*, según el caso, por «pues/así pues», «por tanto», «así que», «entonces» o «luego».

En relación con el léxico filosófico ya mencionado —hegeliano en gran parte, como se verá después—, esta obra forja un lenguaje hasta entonces inédito en Francia y que hoy día, en cambio, como ha señalado Manuel Jiménez Redondo en su Prólogo, nos resulta ya familiar. Ejemplos de ese léxico son: *Désir de reconnaissance*, *Lutte à mort pour la reconnaissance*, *Lutte de pur prestige*, *Conscience de soi*, *État universel et homogène*, *fin de l'histoire*, etc. La familiaridad con ese lenguaje hace que su reconstrucción y traducción sea más sencilla, y el lector lo reconocerá enseguida sin

1. P. Macherey sostiene que el comentario de Kojève «funcionaba según el modo alucinatorio de una glosa» (*À quoi pense la littérature?*, PUF, París, 1990, p. 56); V. Descombes refiere «la magia del arte de contar que poseía Kojève» (*Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa [1933-1978]*, trad. de E. Benarroch, Cátedra, Madrid, 1982, p. 33); y Sh. B. Drury lo resume así: «Kojève era un gran cuentacuentos [*storyteller*]» (*Alexandre Kojève: the roots of posmodern politics*, Palgrave MacMillan, Londres, 1994, p. xi). Pero ha sido Dominique Auffret quien más ha explotado esa vertiente, entreverando lo personal y lo narrativo. Cf. *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Grasset & Fasquelle/Le Livre de Poche, París, 1990, pp. 329-333.

ulterior aclaración. Mención específica merece el uso del arcaísmo francés ***néantir*** y del neologismo ***néantissement***, semejantes y a la vez distintos de *anéantir* (aniquilar) y *anéantissement* (aniquilación), y que Kojève introduce para referir la relación entre el ser y el tiempo. Dada la clara raíz heideggeriana de estos términos, que el autor toma de la traducción francesa de «¿Qué es metafísica?» (1929) de Heidegger que realizó Henry Corbin —también asistente a los cursos de Kojève—, se han traducido respectivamente, siguiendo la traducción que realizó Zubiri de esa misma conferencia, como «nadear» y «anonadamiento»[2].

2. Lo más exigente a la hora de traducir esta *Introducción a la lectura de Hegel* son las traducciones que ofrece Kojève del texto original alemán, tanto en la extensa traducción de la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, emplazada «A modo de introducción», como en los fragmentos situados ya bien entrado el libro, sobre todo a partir del comentario al capítulo VII de esa obra de Hegel (final del curso de 1937-1938). Es necesario explicar algunos elementos de esa exigencia.

Lo primero que hay que consignar es que el método de traducción empleado por Kojève no es cuanto hoy en día entendemos como una traducción científica, filológicamente científica, de un original. Tampoco él lo pretendía, por lo demás[3]. El lector debe tener en cuenta, por un lado, que el espacio natural de esas versiones era la enseñanza y el trabajo de seminario, y, por otro, que, aparte de la traducción con la que se abre el libro, tampoco éstas fueron pensadas en principio para ser publicadas. Además, por entonces no había aparecido todavía la primera traducción al francés de la *Fenomenología del espíritu* (que realizó en 1941 uno de los asiduos del seminario, Jean Hyppolite), por lo que Kojève no pudo apoyarse ni remitir durante sus cursos al trabajo ya realizado ahí (que sí tuvo en cuenta a la hora de publicar el libro en 1947, aunque sólo en el apéndice III). De este modo, el principal objetivo de la tarea

2. La traducción de H. Corbin apareció en la revista *Bifur* (n.º 8, junio de 1931, pp. 5-27) con una introducción de A. Koyré, tras el rechazo de su edición en *La Nouvelle Revue Française*. El propio Koyré publicó en esta última —antes incluso de que apareciera la traducción en *Bifur*— una elogiosa reseña del trabajo de Corbin, en la que también se hace eco de la propuesta de traducción de *nichten* y *Nichtung* por ***néantir*** y ***néantissement*** (cf. *NRF*, n.º 212, mayo de 1931, pp. 750-753). La traducción de Corbin puede encontrarse actualmente en M. Heidegger, *Questions I et II* (Gallimard, París, 1968, pp. 47-72). La traducción de Zubiri, que apareció en la revista *Cruz y Raya* en septiembre de 1933, se ha reimpreso en M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, Renacimiento, Sevilla, 2003.

3. Cf. S. Rosen, «Kojève's Paris: A Memoir», en *Metaphysics in ordinary Language*, Yale UP, 1999, p. 270.

de Kojève como traductor no es la exactitud, la fidelidad o la pulcritud —lo que consigue muchas veces—, sino la explicación y la inteligibilidad de la idea que Hegel expresa, aunque eso suponga a veces por su parte traducir más, traducir menos o traducir algo diferente de lo que el texto dice; o incluso, como sucede en muy pocas ocasiones, traducir de modos distintos una misma frase o palabra alemana. Semejante apuesta por la inteligibilidad de la idea no va en detrimento de la «fertilidad» de la letra, pues Kojève logra extraer de ésta, explotando sus recursos, forzándola o estrujándola, los significados implícitos del texto y forjar así su sentido; esto es: su labor traductora gana en rigor cuanto más multiplica la letra, cuanto más entiende que la exactitud biunívoca de la traducción se dice de muchas maneras.

Esto se ve claramente, amén de en la sintaxis o en la gramática de sus traducciones, en sus versiones del léxico hegeliano. Como decía, el principal objetivo de Kojève no es traducir *una* palabra alemana por *una* francesa —ni hacerlo en algunos casos de *una* vez por *todas*—, sino explicitar y verter todo el jugo que alberga la palabra alemana, todos los niveles que a su juicio operan en el texto de Hegel. Por ejemplo: *Ich* no es *Moi*, sino *Moi-abstrait*, puesto que esa noción se opone a *Selbst* (que él vierte por *Moi-personnel*) del mismo modo que Hegel se opone a Fichte o Schelling; *rein* no es *pure*, sino *pure-ou-abstrait*, mostrando así que ese concepto alemán señala la abstracción y, por tanto, la idealidad de toda pureza; *Gegenstand* no es *objet*, sino *objet-chosiste*, ya que éste se diferencia del carácter empírico de *Dasein*, que no es *existence*, sino *existence-empirique*; o incluso *aufheben* es a la vez *dépasser*, *sublimer*, *supprimer* o *supprimer-dialectiquement*. Habida cuenta de la importancia de este procedimiento, se ha elaborado un Glosario que le permitirá al lector decodificar la aparente criptografía de sus traducciones más habituales.

Dentro de este ámbito de consideraciones hay que destacar asimismo el amplio abanico de recursos tipográficos que Kojève despliega, de modo general, en el cuerpo del texto (rayas, corchetes, cursivas, paréntesis, comillas, versalitas, llaves grandes, números ordinales y cardinales, flechas, puntos suspensivos, abreviaturas, esquemas, mayúsculas, signos de igualdad o de suma, etc.[4]), y, de modo particular, en estas versiones del original de Hegel, en cuyo reducido espacio se concentra la práctica totalidad de esa extensa grafía. En este último caso en concreto, Kojève recurre, en primer término, a los paréntesis para indicar la palabra o el sintagma alemán que está traduciendo, un ejercicio que el presente traductor enfatiza por su parte al añadir ocasionalmente entre llaves pequeñas —«{ }», ya que el autor se ha apropiado de los corchetes— la palabra o el sintagma alemán correspondiente, bien porque después Kojève cita ese fragmento alemán en el cuerpo del texto; bien porque Kojève o Hegel se sirven de la afinidad etimológica o conceptual de algunos términos; bien porque Kojève olvida traducir o altera un fragmento del original alemán; o bien porque se quiere señalar la «flexibilidad» de sus versiones de algunos conceptos importantes (es el caso de *darstellen/vorstellen*, *Bestimmung/Bestimmtheit*, *Unterschied/Verschiedenheit* o *Form/Gestalt*). Pero, además de paréntesis, Kojève introduce sobre todo corchetes, ya sea para aclarar un punto oscuro o sobreentendido del texto alemán (en especial, los pronombres determinados o personales y demás anáforas y catáforas de la prosa hegeliana), ya sea para imprimirle continuidad y cadencia al mismo (pues él da muchas veces por sentado que el original de Hegel carece de ritmo). El resultado de todo ello, que *se lee* al mismo tiempo que *se ve*, es un «artefacto» de híbrida autoría que explica el fragmento de Hegel de forma extremadamente fina al mismo tiempo que concita una vertiente reflexiva o exegética[5].

3. Dada la mencionada peculiaridad de la tarea traductora de Kojève, la versión en castellano de esos fragmentos en francés traducidos a su vez del alemán no podía apoyarse ni en las actuales traducciones castellanas de la *Fenomenología del espíritu* ni tampoco en la traducción directa del original alemán. Los métodos, los supuestos y los objetivos de esos órdenes de discurso son tan distintos e inconmensurables entre sí que cualquier superposición generaría claros errores de traducción y comprensión. En consecuencia, la versión castellana (del presente traductor) de la traducción francesa (de Kojève) del texto alemán (de Hegel) procede directa y exclusivamente del original francés, aunque siempre se ha tenido a la vista el original alemán.

4. Para medir el alcance filosófico de esta ortotipografía, véase J.-M. Rey, «L'idée à la place du texte»: *Rue Descartes* 50/4 (2005), pp. 34-46. Un caso muy llamativo es el empleo en este libro de la mayúscula inicial para las nociones hegelianas más importantes, lo cual constituye muy probablemente una imitación de la lengua alemana que Kojève está aquí traduciendo e interpretando. Aunque el criterio de este recurso tipográfico —como enseguida apreciará el lector— es bastante flexible y no del todo coherente, en la presente edición se ha creído oportuno reproducirlo lo más fielmente posible (menos en algunos casos aislados sin mayor trascendencia).

5. Lo ha señalado con acierto P. Macherey (*À quoi pense la littérature?*, cit., p. 55): «En cada sesión de su curso, Kojève leía algunas líneas del texto alemán y ofrecía un comentario en forma de traducción, o una traducción en forma de comentario, en una lengua bastante extraña, que no era ni del todo francés ni del todo alemán —en realidad era de 'Kojève'—, y en un estilo que mezclaba continuamente la especulación y la narración».

Kojève cita la página y la línea (p. ej.: 423: 15) y comenta y traduce el texto alemán de la *Fenomenología del espíritu* fijado en su día por J. Hoffmeister (Felix Meiner, Leipzig, ^{4}1937). Como hoy día es muy difícil tener acceso a la edición de ese año, se ha creído conveniente actualizar esta referencia bibliográfica y señalar la página y la línea de la edición de Hoffmeister de 1952 (Felix Meiner, Hamburgo), todavía en uso y en circulación, y cuyo único cambio relevante respecto a la de 1937 se reduce a una ligera desviación de la paginación a partir del final del capítulo VI. (Se han corregido igualmente los errores de paginación del original francés). También se creyó oportuno, en caso de que el lector ya no use las ediciones de Hoffmeister, recoger a pie de página o entre llaves la paginación de la *Studienausgabe* (ed. de H.-F. Wessels y H. Clairmont, Felix Meiner, Hamburgo, 1988)[6]. Esta doble puesta al día de las ediciones alemanas se completa asimismo con la referencia a pie de página o entre llaves de las dos traducciones castellanas más notables: la edición de Manuel Jiménez Redondo (Pre-Textos, Valencia, 2006) y la de Antonio Gómez Ramos (Abada/UAM, Madrid, 2010).

Pareja actualización se ha realizado e idéntico criterio de traducción se ha seguido, por último, en relación con los fragmentos de las otras obras de Hegel que Kojève cita y traduce en su libro (y que aparecen sobre todo en los dos primeros apéndices), pues la edición alemana que él emplea en este caso, la clásica e inacabada *Sämtliche Werke* (ed. de G. Lasson y J. Hoffmeister, Felix Meiner, Leipzig/Hamburgo, 1911 ss., 21 vols.), está actualmente en desuso. En todo caso, el lector encontrará después de esta Nota del traductor una lista de abreviaturas con todas las referencias bibliográficas usadas en la presente edición (las obras de Hegel que se citan solamente una vez aparecen como nota a pie de página). A fin de distinguir las notas a pie de página que genera toda esta actualización de las del propio Kojève, más escasas y que sólo aparecen con profusión a partir del curso de 1938-1939, se han señalado éstas con número latinos y aquéllas con números arábigos.

Las diferencias filológicas y editoriales entre las antiguas y las actuales ediciones alemanas que se citan en la presente traducción no afectan en general, para los fines que Kojève persigue, al contenido del texto; todo lo contrario: hacen que su libro se vuelva completamente actual. En el caso de la *Fenomenología del espíritu* hay que señalar únicamente —además de la variación en la paginación de las ediciones de Hoffmeister de 1937 y 1952— que la *Studienausgabe*, más cuidada en términos filológicos, indica los cambios y los añadidos que en 1831 realizó Hegel en el *Vorrede* para la segunda edición de esta obra (frustrada por su muerte), que Hoffmeister no indica e inserta sin más en el cuerpo del texto y que aquí se ha procurado resaltar cuando se ha creído necesario. En el caso de las otras obras de Hegel sólo cabe llamar la atención de dos diferencias: el error en la datación o localización de algún fragmento aislado, que se ha señalado y corregido convenientemente; y la indicación en las actuales ediciones (sobre todo en las de los cursos de Jena [1803-1806]) de las notas al margen redactadas por Hegel, que las *Sämtliche Werke* tampoco indican e insertan sin más en el cuerpo del texto, y que también se ha resaltado cuando se ha creído necesario.

6. Esta edición vuelve accesible la edición crítica y académica: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. de W. Bonsiepen y R. Heede, *Gesammelte Werke*, vol. 9, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburgo, 1980.

Esta traducción se ha realizado gracias a una subvención otorgada por la Conselleria d'Educació, Formació i Ocupació de la Generalitat Valenciana (ref.: AORG/2009/127) al Congreso Internacional «Negatividad y dialéctica del reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu*. Perspectivas contemporáneas sobre el Idealismo Alemán», celebrado los días 9-11 de diciembre de 2009 en la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació de la Universitat de València, organizado y dirigido por Manuel Jiménez Redondo (Catedrático de Filosofía de dicha universidad), y en cuyas actividades se enmarca la presente traducción. El traductor agradece a Antonio Lastra su mediación editorial, y a Editorial Trotta, especialmente a su editor Alejandro del Río, su compromiso con este proyecto de traducción. También agradece al matemático Antonio Gran Segarra la ayuda prestada para la confección de las figuras geométricas del curso de 1938-1939. El agradecimiento al ya referido Manuel Jiménez Redondo, impulsor de este proyecto de traducción, debe ser el que se brinda a un maestro. A Rocío Garcés le debo, como siempre, su ejemplo diario de filosofía, amor y bondad.

ANDRÉS ALONSO MARTOS

SIGLAS DE LAS OBRAS DE HEGEL

DN Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural, trad. de D. Negro, Aguilar, Madrid, 1979.
EJ *Escritos de juventud*, trad. de J.-M.ª Ripalda y Z. Szankay, FCE, México D.F., ²2003.
ENC *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), ed. y trad. de R. Valls-Plana, Alianza, Madrid, ²1999.
FAG *Fenomenología del espíritu*, ed. y trad. de A. Gómez Ramos, Abada, Madrid, 2010.
FMJ *Fenomenología del espíritu*, ed. y trad. de M. Jiménez Redondo, Pre-Textos, Valencia, 2006.
FR *Filosofía Real*, trad. de J.-M.ª Ripalda, FCE/UNED, Madrid, ²2006.
HW (n.° vol.): *Werke* (20 vols.), ed. de E. Moldenhauer y K.-U. Michel, Suhrkamp, Fráncfort d.M., 1986 ss.
JS I *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie*, ed. de K. Düsing y H. Kimmerle, Felix Meiner, Hamburgo, 1986.
JS III *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, ed. de R.-P. Hortsmann, Felix Meiner, Hamburgo, 1987.
PhG *Phänomenologie des Geistes*, ed. de J. Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburgo, 1952.
SE *El sistema de la eticidad*, trad. de D. Negro y L. González, Editora Nacional, Madrid, 1983.
SS *System der Sittlichkeit*, ed. de H. D. Brandt, Felix Meiner, Hamburgo, 2002.
StA *Phänomenologie des Geistes*, ed. de H.-F. Wessels y H. Clairmont, Felix Meiner, Hamburgo, 1988.

INTRODUCCIÓN A LA LECTURA DE HEGEL

NOTA DEL EDITOR FRANCÉS

Pedimos disculpas por la composición algo dispar de esta obra. El núcleo está formado por las notas tomadas desde enero de 1933 hasta mayo de 1939 en el curso que el señor Alexandre Kojève impartió en la École Pratique des Hautes Études (5.ª sección) bajo el título de *La filosofía religiosa de Hegel*, y que era, en realidad, una lectura comentada de la *Fenomenología del espíritu*. Lo que hoy publicamos son esas notas revisadas por el señor Alexandre Kojève, a quien sus actuales ocupaciones no le han permitido escribir la *Introducción a la lectura de Hegel* que esperábamos de él.

Cada año del curso se completa con el resumen publicado en el *Anuario* de la École Pratique des Hautes Études. Además, se ofrece el texto completo de las seis primeras lecciones del año 1937-1938 y de todo el año 1938-1939 según una versión estenografiada que han tenido la amabilidad de confiarnos.

Por último, se encontrará «a modo de introducción» la traducción comentada de la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, publicada por el señor Alexandre Kojève en el número de *Mesures* del 14 de enero de 1939.

Hemos recopilado como apéndice otros textos del señor Kojève:

I. El texto completo de cuatro conferencias del curso del año 1934-1935 sobre la dialéctica de lo real y el método fenomenológico;

II. El texto completo de dos conferencias del curso del año 1933-1934 sobre la idea de la muerte en la filosofía de Hegel;

III. La estructura de la *Fenomenología del espíritu* (cuyas subdivisiones no siempre coinciden con las ofrecidas por Hoffmeister en su cuarta edición de 1937, a la que todas nuestras referencias remiten; además, esta estructura permitirá remitirse a la traducción de J. Hyppolite).

El lector que no desee seguir el texto de la *Fenomenología* podrá leer la introducción, después el resumen de las pp. 205-240 y los dos primeros apéndices.

La segunda edición sólo se diferencia de la primera por la nota adicional del señor A. Kojève en las pp. 489-491.

RAYMOND QUENEAU

¡Señores! Estamos en una época importante, en una fermentación en la que el Espíritu ha dado un salto hacia adelante, ha superado su forma concreta anterior y ha adquirido una nueva. Todo el montón de ideas y de conceptos vigentes hasta ahora, los vínculos mismos del mundo, se han disuelto y se hunden en ellos mismos como en una visión de un sueño. Se prepara una nueva salida del Espíritu; la filosofía es la primera que debe saludar su aparición y reconocerla, mientras que las demás {ciencias}, presas de una impotente resistencia, siguen pegadas al pasado, y la mayoría constituyen inconscientemente el acervo de su aparición. Pero la filosofía, al reconocerlo como eterno, debe presentarle sus respetos.

Hegel, alocución final
de las *Lecciones de Jena de 1805-1806*

El coraje de la verdad, la fe en el poder del Espíritu, son la primera condición de la filosofía. El hombre, por ser Espíritu, puede y debe considerarse digno de todo lo más sublime. Él nunca puede subestimar la grandeza y el poder de su espíritu. Y si tiene esta fe, nada será lo suficientemente áspero y duro como para que no se le revele.

Hegel, 1816

A MODO DE INTRODUCCIÓN[1]

Hegel [...] erfasst die Arbeit *als das* Wesen, *als das sich bewährende Wesen des Menschen.*

Karl Marx

[*El hombre es Conciencia de sí. Es consciente de sí, consciente de su realidad y de su dignidad humanas, y en esto se diferencia esencialmente del animal, que no supera el nivel del mero Sentimiento de sí. El hombre toma conciencia de sí en cuanto —por «primera» vez— dice: «Yo». Comprender al hombre a través de la comprensión de su «origen» significa, así pues, comprender el origen del Yo revelado a través de la palabra.*

Ahora bien, el análisis del «pensamiento», de la «razón», del «entendimiento», etc. —de manera general: del comportamiento cognitivo, contemplativo, pasivo de un ser o de un «sujeto cognoscente»—, nunca descubre el porqué o el cómo del surgimiento de la palabra «Yo» ni, en consecuencia, de la conciencia de sí, es decir, de la realidad humana. El hombre que contempla está «absorto» en lo que está contemplando; el «sujeto cognoscente» se «pierde» en el objeto conocido. La contemplación revela el objeto, no el sujeto. Es el objeto, y no el sujeto, lo que se muestra a sí mismo en y por el —o mejor aún, en tanto que— acto de conocer. El hombre «absorto» en el objeto que está contemplando solamente puede «volver en sí» mediante un Deseo: mediante el deseo de comer, por ejemplo. El De-

1. Traducción comentada de la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, titulada «Autonomía y dependencia de la Conciencia-de-sí: Dominación y Servidumbre». El comentario figura en cursiva y entre corchetes, el texto traducido en redonda. Las palabras unidas con guiones corresponden a un solo término alemán. {PhG, 141-150; StA, 127-136; FMJ, 286-301; FAG, 257-271. La cita de Marx que viene a continuación se encuentra en sus *Manuscritos de economía y filosofía* (1844), trad. de F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 2001: «Hegel [...] concibe el trabajo como la esencia del hombre, como la esencia del hombre que se prueba a sí misma» (p. 188)}.

seo (consciente) constituye a un ser en tanto que Yo y lo revela en cuanto tal al empujarle a decir «Yo...». El Deseo transforma el Ser que se revela a sí mismo por medio de sí mismo, propio del conocimiento (verdadero), en un «objeto» que se revela a un «sujeto» por medio de un sujeto diferente del objeto y «opuesto» a éste. El hombre se constituye y se revela —a sí mismo y a los demás— como un Yo, como el Yo esencialmente diferente y radicalmente opuesto al no-Yo, en y por —o mejor aún, en tanto que— «su» Deseo. El Yo (humano) es el Yo de un —o del— Deseo.

El ser mismo del hombre, el ser consciente de sí, implica y presupone, por tanto, el Deseo. Por consiguiente, la realidad humana solamente puede constituirse y sostenerse en el interior de una realidad biológica, de una vida animal. Pero si bien el Deseo animal es la condición necesaria de la Conciencia de sí, no es su condición suficiente. Por sí solo, ese Deseo no constituye más que el Sentimiento de sí.

Al contrario que el conocimiento, que mantiene al hombre en una quietud pasiva, el Deseo lo vuelve in-quieto y lo empuja a la acción. La acción, al surgir del Deseo, aspira a satisfacerlo, y solamente puede hacerlo mediante la «negación», la destrucción o, como mínimo, la transformación del objeto deseado: para satisfacer el hambre, por ejemplo, hay que destruir o, en cualquier caso, transformar el alimento. Así, toda acción es «negadora». Lejos de dejar lo dado tal y como es, la acción lo destruye; si no en su ser, al menos en su forma dada. Y toda «negatividad-negadora» con relación a lo dado es necesariamente activa. Pero la acción negadora no es puramente destructiva. Pues aunque la acción que surge del Deseo destruya, para satisfacerlo, una realidad objetiva, ella crea en su lugar, en y por esta destrucción misma, una realidad subjetiva. El ser que come, por ejemplo, crea y mantiene su propia realidad mediante la supresión de una realidad distinta a la suya, mediante la transformación de una realidad distinta en una realidad suya, mediante la «asimilación», la «interiorización», de una realidad «extraña», «exterior». De manera general, el Yo del Deseo es un vacío que solamente recibe un contenido positivo y real por medio de la acción negadora que satisface el Deseo destruyendo, transformando y «asimilando» el no-Yo deseado. Y el contenido positivo del Yo, constituido por la negación, está en función del contenido positivo del no-Yo negado. Así que si el Deseo versa sobre un no-Yo «natural», el Yo también será «natural». El Yo creado mediante la satisfacción activa de semejante Deseo tendrá la misma naturaleza que las cosas sobre las que versa ese Deseo: ese Yo será un Yo «cósico», un Yo meramente vivo, un Yo animal. Y este Yo natural, función del objeto natural, no podrá revelarse a sí mismo y a los demás más que como Sentimiento de sí. Nunca alcanzará la Conciencia de sí.

Para que haya Conciencia de sí es necesario entonces que el Deseo verse sobre un objeto no natural, sobre algo que supere la realidad dada. Ahora bien, la única cosa que supera lo real dado es el Deseo mismo. Pues el Deseo considerado en tanto que Deseo, es decir, antes de su satisfacción, no es, en efecto, sino una nada revelada, un vacío irreal. El Deseo, al ser la revelación de un vacío, la presencia de la ausencia de una realidad, es otra cosa esencialmente distinta a la cosa deseada, algo distinto a una cosa, distinto a un ser real estático y dado que se mantiene eternamente idéntico a sí mismo. El Deseo que versa sobre otro Deseo considerado en tanto que Deseo creará, así pues, por medio de la acción negadora y asimiladora que lo satisface, un Yo esencialmente distinto al «Yo» animal. Ese Yo, que se «alimenta» de deseos, será Deseo en su ser mismo, creado en y por la satisfacción de su Deseo. Y como el Deseo se realiza en tanto que acción negadora de lo dado, el ser mismo de ese Yo será acción. Ese Yo no será, como el «Yo» animal, una «identidad» o igualdad consigo mismo, sino una «negatividad-negadora». Dicho de otra manera, el ser mismo de ese Yo será devenir, y la forma universal de ese ser no será espacio, sino tiempo. Así que su subsistencia en la existencia significará para ese Yo: «No ser lo que es (en tanto que ser estático y dado, en tanto que ser natural, en tanto que «carácter innato») y ser (es decir, llegar a ser) lo que no es». Este Yo será así su propia obra: será (en el futuro) lo que ha llegado a ser mediante la negación (en el presente) de lo que ha sido (en el pasado), toda vez que esta negación se efectúa con vistas a lo que llegará a ser. En su ser mismo, este Yo es devenir intencional, evolución deliberada, progreso consciente y voluntario. Él es el acto de trascender lo dado que le ha sido dado y en el que él mismo consiste. Ese Yo es un individuo (humano), libre (frente a lo real dado) e histórico (con relación a sí mismo). Y lo que se le revela a sí mismo y a los demás como Conciencia de sí es ese Yo y nada más que ese Yo.

El Deseo humano debe versar sobre otro Deseo. Para que haya Deseo humano es necesario entonces que haya en primer lugar una pluralidad de Deseos (animales). Dicho de otra manera, para que la Conciencia de sí pueda surgir del Sentimiento de sí, para que la realidad humana pueda constituirse en el interior de la realidad animal, es necesario que esta realidad sea esencialmente múltiple. El hombre solamente puede aparecer sobre la tierra, por tanto, en el seno de una manada. Por eso la realidad humana solamente puede ser social. Pero para que la manada se convierta en una sociedad no basta la mera multiplicidad de Deseos; hace falta, además, que los Deseos de todos los miembros de la manada versen —o puedan versar— sobre los Deseos de los otros miembros. Si la realidad humana es una realidad social, la sociedad sólo es humana en tanto que

conjunto de Deseos que se desean mutuamente como Deseos. El Deseo humano o, mejor aún, el Deseo antropógeno, que constituye un individuo libre e histórico consciente de su individualidad, de su libertad, de su historia y, finalmente, de su historicidad, se diferencia entonces del Deseo animal (que constituye un ser natural, meramente vivo y que no posee más que un sentimiento de su vida) por el hecho de que no versa sobre un objeto real, «positivo», dado, sino sobre otro Deseo. Así, en la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, el Deseo sólo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el Deseo del otro, sólo si quiere «poseer» o «asimilar» el Deseo considerado en tanto que Deseo, es decir, sólo si quiere ser «deseado» o «amado», o también «reconocido», en su valor humano, en su realidad de individuo humano. De igual modo, el Deseo que versa sobre un objeto natural no es humano más que en la medida en que está «mediado» por el Deseo de otro que versa sobre el mismo objeto: es humano desear cuanto los otros desean porque lo desean. Así, un objeto perfectamente inútil desde el punto de vista biológico (como un adorno o la bandera del enemigo) puede ser deseado porque constituye el objeto de otros deseos. Semejante Deseo no puede ser sino un Deseo humano, y la realidad humana, en tanto que diferente de la realidad animal, sólo se crea por medio de la acción que satisface esos Deseos: la historia humana es la historia de los Deseos deseados.

Pero dejando esta diferencia —esencial— de lado, el Deseo humano es análogo al Deseo animal. El Deseo humano también aspira a satisfacerse por medio de una acción negadora, además de transformadora y asimiladora. El hombre se «alimenta» de Deseos como el animal se alimenta de cosas reales. Y el Yo humano, realizado mediante la satisfacción activa de sus Deseos humanos, está tan en función de su «alimento» como el cuerpo del animal lo está del suyo.

Para que el hombre sea verdaderamente humano, para que se diferencie esencial y realmente del animal, es necesario que su Deseo humano prevalezca efectivamente en él sobre su Deseo animal. Ahora bien, todo Deseo es deseo de un valor. El valor supremo para el animal es su vida animal. Todos los Deseos del animal están, en última instancia, en función del deseo de conservar su vida. Así que el Deseo humano debe prevalecer sobre este deseo de conservación. Dicho de otra manera, el hombre sólo «se acredita» como humano si arriesga su vida (animal) en función de su Deseo humano. La realidad humana se crea y se revela en tanto que realidad en y por ese riesgo; la realidad humana «se acredita», es decir, se muestra, se demuestra, se verifica y da muestras de ser esencialmente diferente de la realidad animal, natural, en y por ese riesgo. Y por eso hablar del «origen» de la Conciencia de sí significa

necesariamente hablar del riesgo para la vida (con vistas a un fin esencialmente no vital).

El hombre «se acredita» como humano al arriesgar su vida para satisfacer su Deseo humano, es decir, su Deseo que versa sobre otro Deseo. Ahora bien, desear un Deseo es querer sustituirse a sí mismo por el valor deseado en ese Deseo. Pues sin esta sustitución se desearía el valor, el objeto deseado, no el Deseo mismo. Desear el Deseo de otro es, pues, en última instancia, desear que el valor que yo soy o que yo «represento» sea el valor deseado por ese otro: yo quiero que éste «reconozca» mi valor como su valor, quiero que me «reconozca» como un valor autónomo. Dicho de otra manera, todo Deseo humano, antropógeno, generador de la Conciencia de sí, de la realidad humana, está, a fin de cuentas, en función del deseo de «reconocimiento». Y el riesgo para la vida por medio del cual «se acredita» la realidad humana está en función de semejante Deseo. Hablar del «origen» de la Conciencia de sí significa necesariamente, así pues, hablar de una lucha a muerte con vistas al «reconocimiento».

Sin esa lucha a muerte por puro prestigio jamás habrían existido seres humanos sobre la tierra. En efecto, el ser humano no se constituye más que en función de un Deseo que versa sobre otro Deseo, es decir, de un deseo de reconocimiento a fin de cuentas. Así que el ser humano no puede constituirse más que si se enfrentan al menos dos de esos Deseos. Y como cada uno de esos dos seres dotados de semejante Deseo está dispuesto a ir hasta el final en la consecución de su satisfacción, es decir, dispuesto a arriesgar su vida —y a poner en peligro, por consiguiente, la del otro— a fin de hacerse «reconocer» por el otro, de imponerse al otro como valor supremo, su encuentro no puede ser sino una lucha a muerte. Y la realidad humana se genera, se constituye, se realiza y se revela a sí misma y a los demás solamente en y por semejante lucha. Esa realidad, por tanto, sólo se realiza y se revela en tanto que realidad «reconocida».

Sin embargo, si todos los hombres —o más exactamente, si todos los seres en vías de convertirse en seres humanos— se comportaran de la misma manera, la lucha debería desembocar necesariamente en la muerte de uno de los adversarios, o de ambos a la vez. Sería imposible que uno cediera ante el otro, que abandonara la lucha antes de la muerte del otro, que «reconociese» al otro en lugar de hacerse «reconocer» por éste. Pero si así fuera, la realización y la revelación del ser humano serían imposibles. Esto es evidente para el caso de la muerte de ambos adversarios, puesto que la realidad humana —que es esencialmente Deseo y acción en función del Deseo— no puede surgir y mantenerse más que en el interior de una vida animal. Pero la imposibilidad sigue siendo la misma en caso de que sola-

mente uno de los adversarios muera. Pues con él desaparecería ese otro Deseo sobre el que debe versar el Deseo para ser un Deseo humano. Como el superviviente no puede ser «reconocido» por el muerto, no puede realizarse y revelarse en su humanidad. Para que el ser humano pueda realizarse y revelarse como Conciencia de sí no basta, así pues, con que la incipiente realidad humana sea múltiple. Hace falta, además, que esta multiplicidad, que esta «sociedad», incluya dos comportamientos humanos o antropógenos esencialmente diferentes.

Para que la realidad humana pueda constituirse en tanto que realidad «reconocida» es necesario que ambos adversarios sigan con vida tras la lucha. Ahora bien, esto no es posible más que a condición de que se comporten en esta lucha de manera diferente. Por medio de actos de libertad irreductibles, incluso imprevisibles e «indeducibles», los adversarios deben constituirse como desiguales en y por esta lucha misma. Uno, sin estar en modo alguno «predestinado» a ello, debe tener miedo del otro, debe ceder ante el otro, debe rechazar poner en riesgo su vida con vistas a la satisfacción de su deseo de «reconocimiento». Debe abandonar su deseo y satisfacer el deseo del otro: debe «reconocerlo» sin ser «reconocido» por éste. Pero «reconocerlo» así es «reconocerlo» como su Amo y reconocerse y hacerse reconocer como Esclavo del Amo.

Dicho de otra manera, el hombre, en su estado incipiente, nunca es un hombre a secas. Siempre es, necesaria y esencialmente, o bien Amo, o bien Esclavo. Si la realidad humana solamente puede producirse como realidad social, la sociedad no es humana —al menos en su origen— más que a condición de incluir un elemento de Dominación y un elemento de Servidumbre, unas existencias «autónomas» y unas existencias «dependientes». Y por eso hablar del origen de la Conciencia de sí significa necesariamente hablar de la «autonomía y de la dependencia de la Conciencia de sí, de la Dominación y la Servidumbre».

Si el ser humano solamente se produce en y por la lucha que desemboca en la relación entre Amo y Esclavo, la realización y la revelación progresivas de ese ser solamente pueden efectuarse asimismo en función de esta relación social fundamental. Si el hombre no es otra cosa que su devenir, si su ser humano en el espacio es su ser en el tiempo o en tanto que tiempo, si la realidad humana revelada no es nada más que la historia universal, esta historia debe ser la historia de la interacción entre Dominación y Servidumbre: la «dialéctica» histórica es la «dialéctica» del Amo y el Esclavo. Pero si la oposición entre la «tesis» y la «antítesis» sólo tiene sentido en el interior de la conciliación de la «síntesis», si la historia —en el sentido fuerte de la palabra— tiene necesariamente un término final, si el hombre que está convirtiéndose en hombre debe terminar

siendo ese hombre, si el Deseo debe desembocar en la satisfacción, si la ciencia del hombre debe tener el valor de una verdad definitiva y universalmente válida, la interacción del Amo y el Esclavo debe desembocar finalmente en su «supresión dialéctica».

Sea como sea, la realidad humana solamente puede producirse y mantenerse en la existencia en tanto que realidad «reconocida». No es sino al ser «reconocido» por otro, por los otros y —en última instancia— por todos los demás como un ser humano es realmente humano: tanto para él como para los demás. No es sino al hablar de una realidad humana «reconocida» como podemos, al llamarla «humana», enunciar una verdad en el sentido fuerte y propio del término. Pues solamente en este caso podemos revelar una realidad a través de su discurso. Por eso, cuando se habla de la Conciencia de sí, del hombre consciente de sí mismo, hay que decir:]

La Conciencia-de-sí existe *en* y *para* sí en la medida y por el hecho de que existe (en y para sí) para otra Conciencia-de-sí; es decir, que sólo existe en tanto que entidad-reconocida.

[...][1]

Este concepto puro del reconocimiento, es decir, de la duplicación de la Conciencia-de-sí en el interior de su unidad, debe considerarse ahora desde el aspecto de cómo aparece su evolución para la Conciencia-de-sí. [*Es decir, no para el filósofo que está hablando de ello, sino para el hombre consciente de sí que reconoce a otro hombre o que se hace reconocer por éste*].

Esta evolución hará primero manifiesto el aspecto de la *desigualdad* de ambas Conciencias-de-sí [*es decir, de los dos hombres que se enfrentan con vistas al reconocimiento*]. O en otros términos, hará manifiesto la expansión del término-medio [*que es el reconocimiento mutuo y recíproco*] en los dos puntos-extremos [*los dos que se enfrentan*]; éstos, considerados en tanto que puntos-extremos, están opuestos el uno al otro, y, por consiguiente, son de tal modo que uno es únicamente entidad-reconocida y el otro únicamente entidad-que-reconoce. [*A primera vista, el hombre que quiere hacerse reconocer por otro no quiere en absoluto reconocer a su vez a éste. Si lo consigue, entonces el reconocimiento no será mutuo ni recíproco: él será reconocido, pero no reconocerá a quien le reconoce*].

A primera vista, la Conciencia-de-sí es un Ser-para-sí simple-o-indiviso; ésta es idéntica-a-sí-misma por medio del acto-de-excluir de *ella*

1. Kojève salta algo más de una página. Sigue en PhG, 143; StA, 129; FMJ, 289; FAG, 261.

todo lo *otro* [*distinto a ella*]. Su realidad-esencial y su objeto-cósico absoluto son para ella: *Yo* [*Yo aislado de todo y opuesto a todo cuanto no es Yo*]. Y en esta *inmediatez*, es decir, en este *ser-dado* [*es decir, no producido por un proceso activo y creador*] de su Ser-para-sí, la Conciencia-de-sí es una *entidad-particular-y-aislada*. Lo que para ella es lo otro existe para ésta como un objeto-cósico privado-de-realidad-esencial, marcado con el carácter de la entidad-negativa.

Pero [*en el caso que estamos estudiando*] la otra-entidad-distinta también es una Conciencia-de-sí: un individuo-humano se presenta ante un individuo-humano. Al presentarse así *de-manera-inmediata*, estos individuos existen el uno para el otro en el modo-de-ser de objetos-cósicos normales y corrientes. Ellos son formas-concretas *autónomas*, Conciencias sumidas en el *ser-dado* de la *vida-animal*. Pues el objeto-cósico que existe-como-un-ser-dado se ha determinado aquí como vida-animal. Ellos son Conciencias que no han completado todavía, *la una para la otra*, el movimiento [*-dialéctico*] de la abstracción absoluta, que consiste en el acto-de-extirpar todo ser-dado inmediato y en el hecho de no ser nada más que el ser-dado puramente negativo-o-negador de la conciencia idéntica-a-sí-misma.

O en otros términos, estas entidades aún no se han manifestado la una a la otra en tanto que *Ser-para-sí* puro, es decir, en tanto que Conciencia-*de-sí*. [*Cuando dos hombres «hasta entonces únicos» se enfrentan por primera vez, uno sólo ve en el otro un animal —hostil y peligroso además— que hay que destruir, no un ser consciente de sí que representa un valor autónomo*]. Es cierto que cada uno de esos individuos-humanos está subjetivamente-cierto de sí mismo; pero no lo está del otro. Y por eso su propia certeza-subjetiva de sí todavía no tiene verdad [*es decir, ella no revela todavía una realidad; o en otros términos, no revela una entidad objetiva, intersubjetiva e incluso universalmente reconocida y, por tanto, existente y válida*]. Pues la verdad de su certeza-subjetiva [*de la idea que se hace de sí mismo, del valor que se otorga*] no podría haber sido nada más que el hecho de que su propio Ser-para-sí se le haya manifestado en tanto que objeto-cósico autónomo; o lo que es lo mismo: que el objeto-cósico se le haya manifestado en tanto que esa pura certeza-subjetiva de sí mismo. [*Es necesario entonces que ese individuo-humano encuentre en la realidad exterior, objetiva, la idea íntima que se ha hecho de sí mismo*]. Pero según el concepto del reconocimiento, esto sólo es posible si ese individuo-humano realiza para el otro (al igual que éste lo realiza para aquél) la abstracción pura del Ser-para-sí en cuestión: cada uno lo realiza en sí mismo, por una parte, por medio de su propia actividad, y, por la otra, por medio de la actividad del otro.

[El hombre «hasta entonces único» que se encuentra por primera vez con otro hombre ya se ha atribuido una realidad y un valor autónomos, absolutos: puede decirse que él cree que es un hombre, que tiene la «certeza-subjetiva» de serlo. Pero su certeza no es todavía un saber. El valor que él se atribuye puede ser ilusorio; la idea que se hace de sí mismo puede ser falsa o loca. Para que esta idea sea una verdad es necesario que revele una realidad objetiva, es decir, una entidad que valga y exista no solamente para sí misma, sino también para realidades distintas a ella. En este caso en cuestión, el hombre, para ser verdadera y auténticamente un «hombre» y saberse como tal, debe imponer la idea que se hace de sí mismo a los otros hombres: debe hacerse reconocer por los demás (en el caso límite ideal: por todos los demás). O también: él debe transformar el mundo (natural o humano) en el que no es reconocido en un mundo en el que se produzca ese reconocimiento. Esta transformación de un mundo hostil a un proyecto humano en un mundo que está de acuerdo con ese proyecto se llama «acción», «actividad». Esta acción —esencialmente humana por ser humanizadora, antropógena— comenzará con el acto de imponerse al otro hombre «hasta entonces único» que se encuentre. Y como este otro, si es (o más exactamente, si quiere ser y cree que es) un hombre, debe hacer lo mismo, la «primera» acción antropógena toma necesariamente la forma de una lucha: de una lucha a muerte entre dos seres que aspiran a ser hombres; de una lucha por puro prestigio llevada a cabo con vistas al «reconocimiento» del adversario. En efecto:]

La *manifestación* del individuo-humano considerado en tanto que abstracción pura del Ser-para-sí consiste en el hecho de mostrarse como siendo la negación pura de su modo-de-ser objetivo-o-cósico; o en otros términos, en el hecho de mostrar que ser para sí, o ser un hombre, es no estar ligado a ninguna *existencia* determinada, no estar ligado a la particularidad-aislada universal de la existencia en-cuanto-tal, no estar ligado a la vida. Esta manifestación es una actividad *doble*: actividad del otro y actividad de uno mismo. En la medida en que esta actividad es actividad *del otro*, cada uno de los dos hombres persigue la muerte del otro. Pero en esta actividad del otro también se encuentra el segundo aspecto, la *actividad de uno mismo*, pues la actividad en cuestión incluye en sí misma el riesgo para la propia vida de quien actúa. La relación entre ambas Conciencias-de-sí, por tanto, está determinada de tal modo que ellas se *acreditan* —cada una para sí y la una para la otra— mediante la lucha a vida o muerte.

[«Se acreditan», es decir, dan muestras de su valía, es decir, transforman la certeza puramente subjetiva que cada una tiene de su propio valor en una verdad objetiva, o universalmente válida y reconocida. La verdad es la revelación de una realidad. Ahora bien, la realidad humana

de la cual uno intenta «suprimir» al otro «poniéndose» a sí mismo y ponerse a sí mismo suprimiendo al otro]. Y ninguno de los dos se entrega al otro de modo recíproco ni ellos se reciben a cambio entre sí por medio de la conciencia. Al contrario, lo único que hacen es liberarse mutuamente de-manera-indiferente, como cosas. [*Pues el muerto no es sino una cosa inconsciente a la que el vivo le da la espalda con indiferencia, dado que de éste ya no puede esperar nada para sí*]. Su acción mortífera es la negación abstracta. No es la negación [*efectuada*] por la conciencia, que *suprime* de tal modo que *guarda* y *conserva* la entidad-suprimida, sobreviviendo así al hecho-de-ser-suprimida. [*Esta «supresión» es «dialéctica». «Suprimir dialécticamente» quiere decir: suprimir conservando lo suprimido, que queda sublimado en y por esta supresión conservadora o esta conservación supresora. La entidad suprimida dialécticamente queda anulada en su aspecto contingente (y desprovista de sentido, «sin-sentido») de entidad natural dada («inmediata»), pero queda conservada en lo que tiene de esencial (y de significante, de significativo); al estar así mediada por la negación, esa entidad queda sublimada o se eleva a un modo de ser más «comprensivo» y comprensible que el de su realidad inmediata de puro y simple dato positivo y estático, que no es el resultado de una acción creadora, es decir, negadora de lo dado.*

Así que de nada le sirve al hombre de la Lucha matar a su adversario. Debe suprimirlo «dialécticamente». Es decir, debe dejarlo vivo y consciente y destruir solamente su autonomía. Debe suprimirlo sólo en tanto que opuesto a él y en tanto que actúa contra él. Dicho de otra manera, debe someterlo].

Lo que queda constituido para la Conciencia-de-sí en esta experiencia [*de la lucha mortífera*] es el hecho de que la vida-animal le es tan esencial como la pura conciencia-de-sí. En la Conciencia-de-sí inmediata [*es decir, en el hombre «hasta entonces único» que aún no ha sido «mediado» por ese contacto con el otro que crea la lucha*], el Yo simple-o-indiviso [*del hombre aislado*] es el objeto-cósico absoluto. Pero para nosotros o en sí [*es decir, para el autor y el lector de estas líneas, que ven al hombre tal y como queda definitivamente constituido al final de la historia a través de la interacción social completada*], este objeto-cósico, es decir, el Yo, es la mediación absoluta, y él tiene como elemento-constitutivo esencial la autonomía que se mantiene por sí misma. [*Es decir: el hombre real y auténtico es el resultado de su interacción con los demás; su Yo y la idea que se hace de sí mismo están «mediados» por el reconocimiento obtenido en función de su acción. Y su auténtica autonomía es la que él* mantiene *en la realidad social mediante el esfuerzo de esa acción*]. La disolución de esta unidad simple-o-indivisa [*en la que consiste el Yo aislado*] es el resultado de la primera experiencia [*que el hombre hace con su «primera» lucha, todavía mortífera*]. Mediante esta experiencia quedan puestas: una Conciencia-de-sí pura [*o «abstracta», toda vez que ha «abstraído» de su vida animal con el riesgo de la lucha*] y una Conciencia que [*al ser, en realidad, un muerto viviente: el vencido salvado*] no existe puramente para sí, sino también para otra Conciencia [*a saber: la del vencedor*]; es decir: que existe como Conciencia que *existe-como-un-ser-dado*, o, en otros términos, como Conciencia que existe en la forma-concreta de la *coseidad*. Ambos elementos-constitutivos son esenciales: habida cuenta de que, a primera vista, éstos son desiguales y se oponen entre sí, y de que su reflexión en la unidad todavía no ha resultado [*de su acción*], ellos existen como dos formas-concretas opuestas de la Conciencia. Una es la Conciencia autónoma, para la cual la realidad-esencial es el Ser-para-sí. La otra es la Conciencia dependiente, para la cual la realidad-esencial es la vida-animal, es decir, el ser-dado para otra-entidad-distinta. Aquélla es el *Amo*, ésta el *Esclavo*. [*Este Esclavo es el adversario vencido, que no fue hasta el final al arriesgar su vida, que no adoptó el principio de los Amos: vencer o morir. Él ha aceptado la vida que le ha otorgado el otro. Depende, por tanto, de este otro. Ha preferido la esclavitud a la muerte, y por eso, al seguir vivo, vive como Esclavo*].

El Amo es la Conciencia que existe *para sí*. Éste ya no es solamente el concepto [*abstracto*] de la Conciencia, sino una Conciencia [*real*] que existe para sí, que se ha mediado consigo misma a través de *otra* Conciencia. A saber: a través de una Conciencia tal que es propio de su realidad-esencial estar sintetizada con el *ser-dado*, es decir, con la coseidad en-cuanto-tal. [*Esta «Conciencia» es el Esclavo que, al quedar unido a su vida animal, forma un todo con el mundo natural de las cosas. Al negarse a arriesgar su vida en una lucha por puro prestigio, éste no se eleva por encima de lo animal. Él se considera a sí mismo como tal, y como tal es considerado por el Amo. Pero el Esclavo, por su parte, reconoce al Amo en su dignidad y realidad humanas, y se comporta consecuentemente. La «certeza» del Amo no es, pues, puramente subjetiva e «inmediata», sino que está objetivada y «mediada» por el reconocimiento de otro, del Esclavo. Mientras que el Esclavo sigue siendo todavía un ser «inmediato», natural, «animal», el Amo ya es —gracias a su lucha— humano, ya está «mediado». Y, en consecuencia, su comportamiento está igualmente «mediado» o es igualmente humano, tanto frente a las cosas como frente a los demás hombres; además, éstos no son para él más que Esclavos*]. El Amo se relaciona con los dos elementos-constitutivos siguientes: por una parte, con una *cosa* considerada en cuanto tal, es decir, con el objeto-cósico del Deseo, y, por la otra, con la Conciencia para la que esa coseidad es la entidad-esencial [*es de-*

cir, con el Esclavo, que, al rechazar el riesgo, queda unido a las cosas de las que depende. El Amo, en cambio, no ve en esas cosas sino un simple medio para satisfacer su deseo. Y las destruye cuando lo satisface]. Habida cuenta 1) de que el Amo, considerado como concepto de la conciencia-de-sí, es la relación inmediata del *Ser-para-sí*, y de que 2) él existe ahora [*es decir, tras la victoria conseguida sobre el Esclavo*] al mismo tiempo como mediación, es decir, como un Ser-para-sí que no existe para sí más que mediante otra-entidad-distinta [*puesto que el Amo no es Amo más que por el hecho de tener un Esclavo que lo reconoce como Amo*], ocurre que el Amo se relaciona 1) de-manera-inmediata con ambos [*es decir, con la cosa y el Esclavo*], y 2) de-manera-mediada con cada uno de los dos a través del otro. El Amo se relaciona *de-manera-mediada con el Esclavo*, a saber: *a través del ser-dado autónomo*. Pues el Esclavo está ligado precisamente a ese ser-dado. Este ser-dado es la cadena de la que no fue capaz de abstraerse en la lucha, donde se reveló —a causa de ello— como dependiente, como teniendo su autonomía en la coseidad. El Amo es, en cambio, el poder que reina sobre este ser-dado. Pues éste reveló en la lucha que ese ser-dado sólo vale para él como una entidad-negativa. Habida cuenta de que el Amo es el poder que reina sobre este ser-dado y de que este ser-dado es el poder que reina sobre el Otro [*es decir, sobre el Esclavo*], el Amo tiene a ese Otro —en este silogismo [*real o activo*]— bajo su dominación. De-igual-modo, el Amo se relaciona *de-manera-mediada con la cosa*, y lo hace *a través del Esclavo*. Considerado como Conciencia-de-sí en-cuanto-tal, el Esclavo también se relaciona con la cosa de-manera-negativa-o-negadora y la suprime [*dialécticamente*]. Pero, para él, la cosa es al mismo tiempo autónoma. A causa de ello, el Esclavo no puede por medio de su acto-de-negar acabar con la cosa hasta la aniquilación [*completa de la misma, como hace el Amo que la «consume»*]. Es decir, lo único que hace *es transformarla-mediante-el-trabajo* [*: la prepara para el consumo, pero él no la consume*]. Para el Amo, en cambio, la relación *inmediata* [*con la cosa*] se *constituye* a través de esta mediación [*es decir, a través del trabajo del Esclavo que transforma la cosa natural, la «materia prima», para su consumo (por parte del Amo)*] en tanto que negación pura del objeto-cósico, es decir, en tanto que *Goce*. [*Como todo el esfuerzo lo realiza el Esclavo, el Amo sólo tiene que gozar de la cosa que el Esclavo le ha preparado, y «negarla», destruirla, al «consumirla». (Por ejemplo: come un plato preparado)*]. Lo que no conseguía el Deseo [*es decir, el hombre aislado «antes» de la Lucha, que estaba solo con la Naturaleza y cuyos deseos versaban directamente sobre esta Naturaleza*], lo consigue el Amo [*cuyos deseos versaban sobre las cosas transformadas por el Esclavo*]. El Amo consigue acabar con la cosa y satisfacerse en el Goce. [*Así que el Amo es libre frente a la Naturaleza y,*

por consiguiente, está satisfecho de sí mismo, gracias únicamente al trabajo de otro (de su Esclavo). Pero él es Amo del Esclavo sólo porque se liberó previamente de la (y de su) naturaleza al arriesgar su vida en una lucha por puro prestigio, que, en cuanto tal, no tiene nada de «natural»]. El Deseo no lo conseguía a causa de la autonomía de la cosa. En cambio, el Amo, que ha introducido al Esclavo entre la cosa y él mismo, no queda unido, en consecuencia, más que al aspecto de la dependencia de la cosa, y él goza de ésta, por tanto, de-manera-pura. En cuanto al aspecto de la autonomía de la cosa, él se la deja al Esclavo, que transforma-la-cosa-mediante-el-trabajo.

Para el Amo, el hecho-de-ser-reconocido por otra Conciencia queda constituido en estos dos elementos-constitutivos. Pues esta última Conciencia se pone en esos dos elementos-constitutivos como una entidad-inesencial: es inesencial, por una parte, en el acto-de-trabajar la cosa, y, por la otra, en la dependencia respecto a una existencia determinada. En ninguno de los dos casos puede esta Conciencia [*servil*] convertirse en dueña del ser-dado y llegar a la negación absoluta. Aquí se da entonces ese elemento-constitutivo del acto-de-reconocer que consiste en el hecho de que la otra Conciencia se suprime a sí misma en tanto que Ser-para-sí y hace así consigo lo que la otra Conciencia hace con ella. [*Es decir: no solamente el Amo ve en el Otro a su Esclavo; este Otro se considera a sí mismo como tal*]. El otro elemento-constitutivo del acto-de-reconocer está incluido igualmente en la aportación referida; ese otro elemento es el hecho de que esta actividad de la segunda Conciencia [*es decir, de la Conciencia servil*] es la actividad propia de la primera Conciencia [*es decir, la del Amo*]. Pues todo cuanto hace el Esclavo es, hablando con propiedad, una actividad del Amo. [*Como el Esclavo trabaja sólo para el Amo, para satisfacer los deseos del Amo y no los suyos propios, lo que actúa en y por el Esclavo es el deseo del Amo*]. Para el Amo, la única realidad-esencial es el Ser-para-sí. Él es el poder negativo-o-negador puro para el que la cosa no es nada; y en esta relación entre Amo y Esclavo, él es, por consiguiente, la actividad esencial pura. El Esclavo, en cambio, no es actividad pura, sino actividad inesencial. Ahora bien, para que haya un auténtico reconocimiento debería haber aquí, además, el tercer elemento-constitutivo, que consiste en que el Amo también haga consigo mismo lo que hace con el Otro y que el Esclavo también haga con el Otro lo que hace consigo mismo. Así que cuanto ha surgido con esta relación entre Amo y Esclavo es un reconocimiento desigual y unilateral. [*Pues aunque el Amo trate al Otro como Esclavo, él mismo no se comporta como Esclavo; y aunque el Esclavo trate al Otro como Amo, él mismo no se comporta como Amo. El Esclavo no arriesga su vida, el Amo es ocioso e improductivo.*

La relación entre Amo y Esclavo no es, así pues, un reconocimiento propiamente dicho. Para verlo, analicemos la relación desde el punto de vista del Amo. El Amo no es el único en considerarse como Amo. El Esclavo también lo considera como tal. Él es reconocido entonces en su realidad y dignidad humanas. Pero este reconocimiento es unilateral, ya que él no reconoce a su vez la realidad y la dignidad humanas del Esclavo. Así que al Amo lo reconoce alguien que él no reconoce. Ésa es la insuficiencia —y lo trágico— de su situación. El Amo ha luchado y arriesgado su vida por el reconocimiento, pero no ha obtenido más que un reconocimiento sin valor para él. Y es que al Amo solamente puede satisfacerle el reconocimiento por parte de quien él reconoce como digno de reconocerle. La actitud del Amo es, pues, un callejón sin salida existencial. Por una parte, el Amo es Amo solamente porque su Deseo no versaba sobre una cosa, sino sobre otro deseo, por lo que era un deseo de reconocimiento. Por la otra, y una vez convertido en Amo como consecuencia de eso, él debe desear ser reconocido en tanto que Amo; y solamente puede ser reconocido como tal haciendo del Otro su Esclavo. Pero, para aquél, el Esclavo es un animal o una cosa. Luego el Amo es «reconocido» por una cosa. Así, su Deseo versa, a fin de cuentas, sobre una cosa y no —como parecía al principio— sobre un Deseo (humano). El Amo, por tanto, se ha equivocado de camino. Tras la lucha que ha hecho de él un Amo, éste no es lo que quiso ser al iniciar esta lucha: un hombre reconocido por otro hombre. Luego: si el hombre solamente puede estar satisfecho con el reconocimiento, el hombre que se comporta como Amo no lo estará jamás. Y como —al principio— el hombre es o bien Amo, o bien Esclavo, el hombre satisfecho será necesariamente Esclavo; o más exactamente, lo será quien haya sido Esclavo, quien haya pasado por la Esclavitud, quien haya «suprimido dialécticamente» su servidumbre. En efecto:]

Así, la Conciencia inesencial [o *servil*] es —para el Amo— el objeto-cósico que constituye la *verdad* [o *realidad revelada*] de la certeza-subjetiva que tiene de sí mismo [*puesto que él solamente puede «saberse» como Amo haciéndose reconocer como tal por el Esclavo*]. Pero es evidente que este objeto-cósico no se corresponde con su concepto. Pues allí donde el Amo se ha realizado, éste ha quedado constituido en algo completamente distinto a una Conciencia autónoma [*puesto que está en presencia de un Esclavo*]. Lo que existe para él no es semejante Conciencia autónoma, sino más bien una Conciencia dependiente. El Amo, por tanto, no está subjetivamente cierto del *Ser-para-sí* como si se tratara de una verdad [*o de una realidad objetiva revelada*]. Su verdad es, al contrario, la Conciencia inesencial; y la actividad inesencial de esta última. [*Es decir: la «verdad» del Amo es el Esclavo; y su Trabajo. En efecto, los demás solamente reconocen al Amo en tanto que Amo porque tiene un Esclavo; y la vida del Amo consiste en el hecho de consumir los productos del Trabajo servil, en vivir en y por este Trabajo*].

En consecuencia, la *verdad* de la Conciencia autónoma es la *Conciencia servil*. Es verdad que esta última aparece primero como existiendo *fuera* de sí y no como siendo la verdad de la Conciencia-de-sí [*puesto que el Esclavo no reconoce la dignidad humana en sí mismo, sino en el Amo, de quien depende su existencia misma*]. Pero del mismo modo que la Dominación ha mostrado que su realidad-esencial es la imagen-invertida-y-falsa de lo que quiere ser, también la Servidumbre —cabe suponer— se convertirá, en su realización, en lo contrario de lo que ella es de-manera-inmediata. En tanto que Conciencia *reprimida* en sí misma, la Servidumbre penetrará en el interior de sí misma y se-invertirá-y-se-falseará para convertirse en una auténtica autonomía.

[*El hombre integral, absolutamente libre, definitiva y completamente satisfecho con lo que él es, el hombre que se perfecciona y se completa en y por esta satisfacción, será el Esclavo que ha «suprimido» su servidumbre. Si bien la ociosa e improductiva Dominación es un callejón sin salida, la laboriosa Servidumbre es, por el contrario, el origen de todo el progreso humano, social, histórico. La Historia es la historia del Esclavo trabajador. Y para verlo basta con considerar la relación entre el Amo y el Esclavo (es decir, el primer resultado del «primer» contacto humano, social, histórico) no ya desde el punto de vista del Amo, sino desde el del Esclavo*].

Hemos visto únicamente qué es la Servidumbre en relación con la Dominación. Pero la Servidumbre también es Conciencia-de-sí. Por tanto, ahora hay que considerar qué es ésta en sí y para sí misma. A primera vista, el Amo es, para la Servidumbre, la realidad-esencial. La *Conciencia autónoma que existe para sí* es, pues, para ella, *la verdad* [o *una realidad revelada*], que, sin embargo, *para ella*, no existe todavía *en ella*. [*El Esclavo se subordina al Amo. Aprecia y reconoce entonces el valor y la realidad de la «autonomía», de la libertad humana. Lo único es que no la encuentra realizada en sí mismo. Sólo la encuentra en el Otro. Y ésa es su ventaja. El Amo que no puede reconocer al Otro, quien sí le reconoce, se encuentra en un callejón sin salida. El Esclavo, en cambio, reconoce desde el principio al Otro (el Amo). Así que le bastará con imponerse a éste, con hacerse reconocer por éste, para que se establezca el mutuo y recíproco reconocimiento, que es lo único que puede realizar y satisfacer plena y definitivamente al hombre. Para que esto sea así el Esclavo debe, ciertamente, dejar de ser Esclavo: debe trascenderse, «suprimirse», como Esclavo. Y si bien el Amo no tiene ningún deseo —ni, por tanto, ninguna posibilidad— de «suprimirse» en tanto que Amo (puesto*

que esto significaría para él convertirse en Esclavo), el Esclavo tiene muchísimo interés en dejar de ser Esclavo. Además, la experiencia de esta misma lucha que hizo de él un Esclavo le predispone a este acto de autosupresión, de negación de sí, de su Yo dado, que es un Yo servil. Es cierto que, a primera vista, el Esclavo que queda unido a su Yo dado (servil) no tiene en sí mismo esta «negatividad». Sólo la ve en el Amo, que realizó la pura «negatividad-negadora» al arriesgar su vida en la lucha por el reconocimiento]. Pero, *en realidad*, la Servidumbre tiene *en sí misma* esta verdad [*o realidad revelada*] de la pura negatividad-negadora y del *Ser-para-sí*. Pues ella ha *experimentado* en sí misma esa realidad-esencial. A saber, esta Conciencia servil no tuvo miedo de esto o de aquello, no durante este momento o aquel otro, sino que tuvo miedo de su [*propia*] realidad-esencial en su totalidad. Pues sintió angustia ante la muerte, ante el Amo absoluto. La Conciencia servil se disolvió interiormente en esta angustia; se estremeció completamente en sí misma, y todo cuanto-es-fijo-y-estable {*Fixe*} en ella tembló. Ahora bien, este movimiento [*-dialéctico*] universal puro, esta liquefacción absoluta de todo lo subsistente-estable {*Bestehens*}, es la realidad-esencial simple-o-indivisa de la Conciencia-de-sí, la absoluta negatividad-negadora, el *puro Ser-para-sí*. Ese Ser-para-sí existe así *en* esta Conciencia servil. [*El Amo está anquilosado en su Dominación. No puede superarse, cambiar, progresar. Debe vencer —y convertirse en Amo o mantenerse en cuanto tal— o morir. Se le puede matar; pero no se le puede trans-formar, educar. Arriesgó su vida para ser Amo. La Dominación es, pues, para él, el máximo valor dado al que puede aspirar. El Esclavo, en cambio, no quiso ser Esclavo. Se convirtió en eso porque no quiso arriesgar su vida para ser Amo. Comprendió, en la angustia mortal (sin darse cuenta de ello), que una condición dada, fija y estable, aunque sea la del Amo, no puede agotar la existencia humana. «Comprendió» la «vanidad» de las condiciones dadas de la existencia. No quiso quedar unido a la condición de Amo, pero tampoco a su condición de Esclavo. No hay nada fijo en él. Está listo para el cambio; en su ser mismo él es cambio, trascendencia, trans-formación, «educación»; es devenir histórico desde su origen, en su esencia, en su existencia misma. Por una parte, el Esclavo no queda unido a lo que él es; quiere trascenderse por medio de la negación de su situación dada. Por la otra, él tiene un ideal positivo que alcanzar: el ideal de la autonomía, del Ser-para-sí, que, al principio mismo de su servidumbre, encuentra encarnado en el Amo*]. Este elemento-constitutivo del Ser-para-sí también existe *para la Conciencia servil*. Pues, para ésta, ese Ser-para-sí que está en el Amo es su *objeto-cósico*. [*Un objeto que esa Conciencia servil sabe que es exterior, opuesto a ella, y que aspira a*

apropiárselo. El Esclavo sabe qué es ser libre. También sabe que él no lo es y que quiere llegar a serlo. Y si bien la experiencia de la Lucha y de su resultado predispone al Esclavo para la trascendencia, para el progreso, para la Historia, su vida de Esclavo trabajador al servicio del Amo realiza esa predisposición]. Además, la Conciencia servil no es solamente esa disolución universal [*de todo cuanto es fijo, estable y dado*] considerada *en-cuanto-tal*: ella realiza esta disolución *de-manera-objetivamente-real* [*es decir, concreta*] en el servicio al Amo. En el servicio [*en el trabajo forzado que ejecuta al servicio de otro (del Amo)*], la Conciencia servil suprime [*-dialécticamente*] su apego a la existencia natural en todos sus elementos-constitutivos *particulares-y-aislados*; y elimina-mediante-el-trabajo esta existencia. [*El Amo obliga al Esclavo a trabajar. Y al trabajar, el Esclavo se convierte en dueño de la Naturaleza. Ahora bien, éste se convirtió en Esclavo del Amo solamente porque —a primera vista— era esclavo de la Naturaleza al quedar unido a ella y subordinarse a sus leyes tras la aceptación del instinto de conservación. Al convertirse mediante el trabajo en dueño de la Naturaleza, el Esclavo se libera, por tanto, de su propia naturaleza, de su propio instinto que lo ligaba a la Naturaleza y que hacía de él un Esclavo del Amo. Al liberar al Esclavo de la Naturaleza, el trabajo también lo libera, por tanto, de sí mismo, de su naturaleza de Esclavo: lo libera del Amo. En el Mundo natural, dado, primitivo, el Esclavo es esclavo del Amo. En el Mundo técnico, transformado mediante su trabajo, él reina —o, al menos, reinará un día— como Amo absoluto. Y esta Dominación que surge del trabajo, de la progresiva transformación del Mundo dado y del hombre dado en ese Mundo, será completamente distinta a la Dominación «inmediata» del Amo. El futuro y la Historia no pertenecen, así pues, al Amo guerrero, que o bien muere, o bien permanece indefinidamente idéntico a sí mismo, sino al Esclavo trabajador. Éste, al transformar el Mundo dado mediante su trabajo, trasciende lo dado y lo que en él mismo está determinado por eso dado; él se supera entonces a sí mismo al superar también al Amo ligado a lo dado, que éste deja intacto porque no trabaja. Si la angustia ante la muerte, encarnada para el Esclavo en la persona del Amo guerrero, es la condición* sine qua non *del progreso histórico, el trabajo del Esclavo es lo único que lo realiza y lo perfecciona*].

Sin embargo, el sentimiento de poder absoluto que el Esclavo ha sentido en-cuanto-tal en la lucha y que ha sentido también en las particularidades del servicio [*del Amo a quien teme*] no es aún más que la disolución realizada en *sí*. [*Sin ese sentimiento de poder, es decir, sin la angustia, sin el terror que el Amo inspira, el hombre jamás habría sido Esclavo ni jamás podría alcanzar, por consiguiente, la perfección final. Pero*

esta condición «en sí», es decir, objetivamente real y necesaria, no es suficiente. La perfección (que siempre es consciente de sí misma) solamente puede alcanzarse en y por el trabajo. Pues solamente en y por el trabajo termina el hombre por tomar conciencia del significado, del valor y de la necesidad de su experiencia al temer el poder absoluto, encarnado para él en el Amo. Solamente tras haber trabajado para el Amo comprende él la necesidad de la lucha entre el Amo y el Esclavo, y el valor del riesgo y la angustia que esa lucha implica]. Así, aunque la angustia que inspira el Amo sea el comienzo de la sabiduría, lo único que puede decirse es que, en esta angustia, la Conciencia existe *para ella misma*; pero todavía no es el *Ser-para-sí*. [*El hombre toma conciencia de su realidad, del valor que para él tiene el mero hecho de vivir, en la angustia mortal; y sólo así se da cuenta de la «seriedad» de la existencia. Pero él no ha tomado aún conciencia de su autonomía, del valor y de la «seriedad» de su libertad, de su dignidad humana*]. Pero la Conciencia viene a sí mediante el trabajo. Es verdad que parecía que a la Conciencia sirviente le tocaba el aspecto de la relación inesencial con la cosa [*en el trabajo, es decir,*] en ese elemento-constitutivo en el que a la Conciencia del Amo le corresponde el Deseo; lo parecía porque, en ese elemento, la cosa conserva su independencia. [*Parecía que el Esclavo estaba sometido en y por el trabajo a la Naturaleza, a la cosa, a la «materia prima», mientras que el Amo, que se contenta con consumir la cosa que le prepara el Esclavo y gozar de ella, es perfectamente libre frente a ésta. Pero, en realidad, eso no es así. Es cierto que*] El Deseo [*del Amo*] se ha reservado el puro acto-denegar el objeto [*al consumirlo*], y se ha reservado —con ello— el sentimiento-de-sí-y-de-su-dignidad sin mezcla [*experimentado en el goce*]. Pero por esa misma razón, esta satisfacción no es sino lo desapareciente; pues le falta el aspecto *objetivo-o-cósico*, es decir, lo *subsistente-estable*. [*El Amo, que no trabaja, no produce nada estable fuera de sí. Solamente destruye los productos del trabajo del Esclavo. Su goce y su satisfacción se quedan así en algo puramente subjetivo: éstos no le interesan más que a él y, por tanto, no pueden ser reconocidos más que por él; carecen de «verdad», de realidad objetiva revelada a todos. Asimismo, este «consumo», este ocioso e improductivo goce del Amo resultante de la satisfacción «inmediata» del deseo, puede procurarle al hombre, como mucho, algún placer; pero jamás podrá proporcionarle la completa y definitiva satisfacción*]. En cambio, el trabajo es un Deseo *reprimido*, un desaparecer *detenido*; o en otros términos, el trabajo *forma-y-educa*. [*El trabajo trans-forma el Mundo y civiliza, educa, al Hombre. El hombre que quiera —o deba— trabajar tiene que reprimir el instinto que le empuja a «consumir inmediatamente» el objeto «en bruto». Y el Esclavo puede*

trabajar para el Amo, es decir, para alguien distinto a sí, sólo si reprime sus propios deseos. Se trasciende, así pues, cuando trabaja; o, si se prefiere, se educa y «cultiva» y «sublima» sus instintos cuando los reprime. Por otro lado, el Esclavo no destruye la cosa tal y como ésta se da. Pospone la destrucción de la cosa al trans-formarla primero mediante el trabajo; la prepara para el consumo, es decir, la «forma». En el trabajo, él trans-forma las cosas y se transforma al mismo tiempo a sí mismo: forma las cosas y el Mundo al transformarse, al educarse, a sí mismo; y se educa, se forma, al transformar las cosas y el Mundo. Así,] La relación negativa-o-negadora con el objeto-cósico se constituye en una *forma* de ese objeto y en una *entidad-permanente* precisamente porque, para el trabajador, el objeto-cósico tiene autonomía. Al mismo tiempo, ese término-medio *negativo-o-negador*, es decir, la *actividad* formadora [*del trabajo*], es la *particularidad-aislada* o el puro Ser-para-sí de la Conciencia. Y ese Ser-para-sí penetra ahora, mediante el trabajo, en lo que está fuera de la Conciencia, en el elemento de la permanencia {*Element des Bleibens*}. La Conciencia trabajadora logra con ello entonces una contemplación tal del ser-dado autónomo que se contempla *a sí misma* en éste. [*El producto del trabajo es la obra del trabajador. Es la realización de su proyecto, de su idea: el que se realiza en y por ese producto es, pues, él, y, por consiguiente, él se contempla a sí mismo al contemplarlo. Ahora bien, ese producto artificial es al mismo tiempo tan «autónomo», tan objetivo, tan independiente del hombre como la cosa natural. Luego no es sino mediante el trabajo, y nada más que mediante el trabajo, como el hombre se realiza objetivamente en tanto que hombre. No es sino después de haber producido un objeto artificial como el hombre es objetiva y realmente algo más que un ser natural; y él toma verdaderamente conciencia de su realidad humana subjetiva solamente en ese producto real y objetivo. Así que el hombre es un ser sobre-natural real y es consciente de su realidad gracias al trabajo; al trabajar, él es el Espíritu «encarnado», el «Mundo» histórico, la Historia «objetiva».*

Por tanto, el trabajo «forma-o-educa» al hombre a partir de lo animal. El hombre «formado-o-educado», el hombre completado y satisfecho con su completud, es necesariamente, así pues, el Esclavo, no el Amo; o, al menos, lo es quien ha pasado por la Servidumbre. Ahora bien, no hay Esclavo sin Amo. El Amo es, pues, el catalizador del proceso histórico, antropógeno. Él mismo no participa activamente en este proceso; pero sin él, sin su presencia, este proceso sería imposible. Pues si la historia del hombre es la historia de su trabajo y este trabajo no es histórico, social ni humano más que a condición de efectuarse contra el instinto o el «interés inmediato» del trabajador, el trabajo debe efectuarse al servi-

cio de otro, y debe ser un trabajo forzado, estimulado por la angustia ante la muerte. Lo que libera, es decir, lo que humaniza al hombre (al Esclavo), es ese trabajo y nada más que ese trabajo. Por una parte, ese trabajo crea un Mundo real y objetivo, que es un Mundo no natural, un Mundo cultural, histórico, humano. Y solamente en este Mundo vive el hombre una vida esencialmente diferente a la que vive el animal (y el hombre «primitivo») en el seno de la Naturaleza. Por la otra, este trabajo libera al Esclavo de la angustia que lo ligaba a la Naturaleza dada y a su propia naturaleza innata de animal. El Esclavo se libera de la angustia que le sometía al Amo mediante el trabajo que efectúa angustiado al servicio de éste].

Ahora bien, el acto-de-formar [*la cosa mediante el trabajo*] no posee solamente ese significado positivo que consiste en el hecho de que la Conciencia sirviente, considerada como un puro *Ser-para-sí*, se constituye ahí para sí misma en una *entidad-que-existe-como-un-ser-dado* [*es decir, el trabajo es otra cosa además de la acción por medio de la cual el hombre crea un Mundo técnico esencialmente humano, tan real como el Mundo natural en el que el animal vive*]. El acto-de-formar [*la cosa mediante el trabajo*] también posee un significado negativo-o-negador que se dirige contra el primer elemento-constitutivo de la Conciencia sirviente, a saber: contra la angustia. Pues, durante la formación de la cosa, la negatividad-negadora propia de la Conciencia, es decir, su Ser-para-sí, se constituye para ésta en tanto que objeto-cósico [*o en tanto que Mundo*] sólo por el hecho de que ella suprime [*-diáléctícamente*] la *forma* opuesta que existe-como-un-ser-dado [*natural*]. Pero esta *entidad-negativa* objetiva-o-cósica es precisamente la realidad-esencial extraña ante la que la Conciencia sirviente tembló. Ahora, en cambio, esa Conciencia destruye [*en y por el trabajo*] esta entidad-negativa extraña. Ella se pone *a sí misma* como tal entidad-negativa en el elemento de lo subsistente-estable {*Element des Bleibens*}; y, con ello, ésta se constituye *para sí misma*, se convierte en una *entidad-que-existe-para-sí*. Para la Conciencia servil, el Ser-para-sí que hay en el Amo es *otro* Ser-para-sí distinto; o también, el Ser-para-sí existe ahí únicamente *para ella*. El Ser-para-sí [*ya*] existía en *ella* durante la angustia. Pero es en la formación [*mediante el trabajo*] donde el Ser-para-sí se constituye para ella como el *suyo propio*, y donde llega a ser consciente del hecho de que ella misma existe en y para sí. La forma [*la idea-proyecto concebida por la Conciencia*], por el hecho de *ponerla-fuera* [*de la Conciencia, de insertarla —mediante el trabajo— en la realidad objetiva del Mundo*], no se convierte para la Conciencia [*trabajadora*] en otra-entidad-distinta a ella. Pues esa forma es precisamente su Ser-para-sí puro; y, en esta forma, ese Ser-para-sí se constituye para ella como verdad [*o como realidad*

objetiva revelada, consciente. El hombre que trabaja reconoce su propia obra en el Mundo transformado efectivamente mediante su trabajo: él se reconoce ahí a sí mismo; ve ahí su propia realidad humana; descubre ahí y les revela a los demás la realidad objetiva de su humanidad, de la idea —al principio abstracta y puramente subjetiva— que se hace de sí mismo]. Por medio de este acto-de-reencontrarse consigo misma a través de sí misma, la Conciencia [*trabajadora*] se convierte entonces en *sentido-o-voluntad propia*; y se convierte en eso precisamente en el trabajo, donde no parecía ser sino *sentido-o-voluntad extraña*.

[*El hombre alcanza su verdadera autonomía, su libertad auténtica, sólo después de haber pasado por la Servidumbre, después de haber superado la angustia ante la muerte mediante el trabajo efectuado al servicio de otro (que, para aquél, encarna esa angustia). A primera vista, el trabajo liberador es necesariamente, así pues, el trabajo forzado de un Esclavo que sirve a un Amo omnipotente, detentador de todo el poder real*].

Para esta reflexión [*de la Conciencia en sí misma*] son igualmente necesarios los dos elementos-constitutivos [*siguientes: primero el*] de la angustia y [*segundo el*] del servicio en-cuanto-tal, así como la formación-educadora [*mediante el trabajo*]. Y, al mismo tiempo, ambos son necesarios de una manera universal. [*Por una parte,*] Sin la disciplina del servicio y la obediencia, la angustia se detiene en el ámbito-de-lo-formal y no se propaga a la realidad-objetiva consciente de la existencia. [*No basta con haber tenido miedo, ni con haberlo tenido dándose uno cuenta del hecho de que ha tenido miedo a la muerte. Hay que vivir en función de la angustia. Ahora bien, vivir así es servir a alguien a quien se teme, a alguien que inspira o encarna la angustia; es servir a un Amo (real, es decir, humano, o al Amo «sublimado»: Dios). Y servir a un Amo es obedecer sus leyes. Sin ese servicio, la angustia no podría transformar la existencia; y la existencia nunca podría, por tanto, superar su estado inicial de angustia. Al servir a otro, al exteriorizarse, al unirse a los demás, uno se libera del terror esclavizante que la idea de la muerte inspira. Por la otra,*] Sin la formación-educadora [*mediante del trabajo*], la angustia se queda como interna-o-íntima y muda, y la Conciencia no se constituye para sí misma. [*Sin el trabajo que transforma el Mundo objetivo y real, el hombre no puede transformarse realmente a sí mismo. Aunque cambie, su cambio se queda en lo «íntimo», en lo puramente subjetivo, se le revela solamente a él, queda «mudo», no se transmite a los demás. Y ese cambio «interno» le pone en desacuerdo con el Mundo, que no ha cambiado, y con los demás, que están unidos al Mundo que no ha cambiado. Por tanto, ese cambio transforma al hombre en un loco o un criminal, que tarde o temprano serán aniquilados por la realidad objetiva natural y social.*

Sólo el trabajo, al poner finalmente de acuerdo al Mundo objetivo con la idea subjetiva que a primera vista lo supera, anula el elemento de locura y de crimen que afecta a la actitud de todo hombre que —empujado por la angustia— intenta superar el Mundo dado del que tiene miedo, en el que se siente angustiado y en el que, por consiguiente, no puede estar satisfecho]. Pero si la Conciencia forma [*la cosa mediante el trabajo*] sin haber sentido la angustia primordial absoluta, entonces ella no es más que un sentido-o-una-voluntad propia vana-o-vanidosa. Pues la forma o la negatividad-negadora de esta Conciencia no es la negatividad-negadora *en sí*. Y, por consiguiente, su acto-de-formar no puede proporcionarle la conciencia de sí como conciencia de la realidad-esencial. Si la Conciencia no ha soportado la angustia absoluta, sino solamente un poco de miedo, la realidad-esencial negativa-o-negadora sigue siendo para ella una entidad-exterior, y su [*propia*] sustancia no ha sido contaminada de cabo a rabo por esa realidad-esencial. Como todas las plenitudes-o-completudes de la conciencia natural de esta Conciencia no se han vuelto vacilantes, esta Conciencia sigue perteneciendo *—en sí—* al ser-dado determinado. El sentido-o-voluntad propia (*der eigene Sinn*) es, pues, un *capricho-obstinado* (*Eigensinn*): una libertad que permanece aún en el interior de la Servidumbre. La forma pura [*que el trabajo impone a lo dado*] no puede constituirse, para esta Conciencia, en realidad-esencial. De igual modo, esta forma pura, considerada como una extensión a las entidades-particulares-y-aisladas, no es [*una*] formación-educadora universal; no es el Concepto absoluto. Esta forma es, por el contrario, una habilidad que sólo domina unas pocas-cosas, no el poder universal y el conjunto de la realidad-esencial objetiva-o-cósica.

[*El hombre que no ha sentido angustia ante la muerte no sabe que el Mundo natural dado le es hostil, que tiende a matarlo, a aniquilarlo, que es esencialmente inadecuado para satisfacerlo realmente. Este hombre sigue estando entonces unido, en el fondo, al Mundo dado. Como mucho querrá «reformarlo», es decir, cambiar detalles, realizar transformaciones particulares sin modificar sus características esenciales. Este hombre actuará, además de como un conformista, como un «hábil» reformista, pero nunca como un auténtico revolucionario. Ahora bien, el Mundo dado en el que vive pertenece al Amo (humano o divino), y en ese Mundo él es necesariamente un Esclavo. Luego lo que puede liberarlo y —en consecuencia— satisfacerlo no es la reforma, sino la supresión «dialéctica», incluso revolucionaria, del Mundo. Pero esta transformación revolucionaria del Mundo presupone la «negación», la no aceptación, del Mundo dado* en su conjunto. *Y el origen de esta negación absoluta no puede ser sino el terror absoluto inspirado por el Mundo dado,*

o, más exactamente, por el que —o quien— domina ese Mundo, por el Amo de ese Mundo. Pero el Amo que produce (involuntariamente) el deseo de la negación revolucionaria es el Amo del Esclavo. El hombre, por tanto, sólo puede liberarse del Mundo dado que no le satisface si ese Mundo, en su totalidad, pertenece exclusivamente a un Amo (real o «sublimado»). Ahora bien, mientras viva, el Amo siempre estará sometido al Mundo del que es Amo. Como el Amo no trasciende el Mundo dado más que en y por el riesgo para su vida, su muerte es lo único que «realiza» su libertad. Mientras él viva, nunca alcanzará, así pues, la libertad que lo elevaría por encima del Mundo dado. El Amo nunca puede separarse del Mundo en el que vive, y si ese Mundo pereciera, él también perecería. Sólo el Esclavo puede trascender el Mundo dado (sometido al Amo) sin perecer. Sólo el Esclavo puede transformar el Mundo que lo forma y lo fija a él en la servidumbre, y crear un Mundo formado por él en el que será libre. Y el Esclavo sólo lo logra mediante el trabajo forzado y angustiado que efectúa al servicio del Amo. Es cierto que ese trabajo por sí solo no lo libera. Pero al transformar el Mundo mediante ese trabajo, el Esclavo se transforma a sí mismo y crea así las nuevas condiciones objetivas que le permitirán retomar la Lucha liberadora por el reconocimiento que al principio había rechazado por temor a la muerte. Así es como, a fin de cuentas, todo trabajo servil realiza no la voluntad del Amo, sino la del Esclavo —al principio inconscientemente—, que al final triunfa allí donde el Amo —necesariamente— fracasa. Así que la Conciencia que al principio es dependiente, sirviente y servil, realiza y revela, a fin de cuentas, el ideal de la Conciencia-de-sí autónoma, y es así su «verdad»].

I

CURSO DEL AÑO ACADÉMICO 1933-1934

OBSERVACIONES PRELIMINARES

Lugar de la Fenomenología en el «sistema de la ciencia»

El primer esbozo del «Sistema» hegeliano (Jena): Lógica → Metafísica → Filosofía de la Naturaleza → Filosofía del Espíritu.

Después la Lógica y la Metafísica se identifican (1807): Fenomenología (= Introducción) →

→ Lógica → { Fil. de la Naturaleza
Fil. del Espíritu

Por último (*Enciclopedia*): Lógica → Fil. de la Naturaleza → Fil. del Espíritu.

(La Fenomenología, que ya no es una Introducción al «Sistema», pertenece a la Fil. del Espíritu).

En la *Enciclopedia* se abandona el paralelismo entre la Fil. de la Naturaleza y la Fil. del Espíritu.

Lo Absoluto no es real, ni como esencia («Lógica») ni como Naturaleza (existencia). La Naturaleza (existencia) es la negación de la esencia. La Naturaleza es abstracta porque ha abstraído del Espíritu. Lo único concreto es la Síntesis, es decir, el Hombre en el que la esencia de lo Absoluto está completamente realizada y revelada en cuanto tal. Así que podría escribirse:

Lógica
Fil. de la Naturaleza } → Fil. del Espíritu.

La Filosofía del Espíritu de la *Enciclopedia*. Estructura:

I. Espíritu subjetivo. Elementos individuales del Hombre:
A. alma (antropología);
B. conciencia (fenomenología);
C. espíritu (*Geist*) (psicología);
II. Espíritu objetivo. Elementos que sólo se realizan en la Sociedad.
III. Espíritu absoluto:
A. arte;
B. religión;
C. filosofía.

La Filosofía del Espíritu termina con la Filosofía de la historia, que describe el devenir real de lo Absoluto.

I, B corresponde a los dos primeros capítulos de la *Fenomenología* de 1807 (*Bewusstsein* y *Selbstbewusstsein*); y I, C al resto de esta *Fenomenología*.

La Filosofía absoluta carece, por así decir, de objeto, o, más bien, ella es su propio tema. Sólo el Todo posee una realidad concreta. La Filosofía, al estudiar la realidad concreta, estudia, por tanto, la Totalidad. Esta Totalidad incluye la conciencia y también la Filosofía absoluta (puesto que ha sido efectivamente realizada por Hegel).

La Filosofía absoluta carece de objeto que le sea exterior.

«Método dialéctico»: un malentendido. (Véase el apéndice I, pp. 501-585).

La dialéctica de tres tiempos (tesis → antítesis → síntesis) no es un método. La dialéctica es la naturaleza propia, auténtica, de las cosas mismas (HW 8, § 81), no un «arte» exterior a éstas (HW 9, § 274): la realidad concreta es en sí misma dialéctica.

El método filosófico no puede ser sino la contemplación pasiva de lo real y su pura y simple descripción. El Saber absoluto es una aparente inacción (*Lecciones de Jena de 1801-1802*)[1].

El pensamiento del filósofo es dialéctico porque refleja (revela) lo real, que es dialéctico.

La Fenomenología (de 1807) se puede considerar como:
a) introducción pedagógica (punto de vista secundario);
b) introducción subjetiva (el propio Hegel debió pensar y escribir la Fenomenología);

1. G. W. F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. de G. Lasson, Felix Meiner, Hamburgo, ²1967; fragmento «Der absolute Geist», pp. 172-186.

c) o en términos objetivos, como una toma de conciencia del Espíritu absoluto en y por ella. En términos históricos, el Espíritu se ha realizado, pero debe tomar conciencia de sí mismo; y esto lo hace al pensar —en la persona de Hegel— la «Fenomenología del Espíritu», es decir, la historia de sus progresos, «manifestaciones» o «revelaciones» («fenómenos»).

La Fenomenología es una descripción fenomenológica (en el sentido husserliano de la palabra); su «objeto» es el hombre en tanto que «fenómeno existencial»; el hombre tal y como se aparece (*erscheint*) a sí mismo en y por su existencia. Y la Fenomenología misma es su última «manifestación».

[Esta Fenomenología es refutada —en Hegel— por el prejuicio monista (con vistas a la Lógica); por el prejuicio de que el ser del hombre no es diferente del ser de la naturaleza].

Dos tendencias en la Fenomenología: el monismo antiguo (predominante), por una parte, y, por la otra, el judeocristianismo (en Hegel, la *Negatividad* se corresponde con las ideas cristianas de libertad, de individualidad, de muerte).

El método de Hegel es una *abstracción idealizante* (Husserl). Considera a un hombre concreto, una época concreta, pero para descubrir ahí la *posibilidad* (es decir, la «esencia», el «concepto», la «idea», etc.) que se está realizando (Hegel no cita nombres propios).

Para Hegel, la esencia no es independiente de la existencia. El hombre tampoco existe fuera de la historia. La Fenomenología de Hegel es, pues, «existencial», como la de Heidegger. Y debe servir de base para una ontología.

[En la Lógica, esta ontología es, en realidad, antropológica; queda entonces refutada cuando interpreta la Naturaleza. A pesar de lo que pensaba Hegel, no es universal: es una ontología del Hombre («Espíritu»), no de la Naturaleza].

La Fenomenología considera todas las posibles actitudes filosóficas como actitudes existenciales. Pero cada una de ellas no reposa más que sobre una sola «posibilidad». Así que si alguna quiere expresar *toda* la verdad, es falsa. Es verdadera en tanto que «momento» de la Filosofía absoluta.

Independientemente de lo que piense Hegel, la Fenomenología es una antropología filosófica. Su tema es el hombre en tanto que humano, el ser real en la historia. Su método es fenomenológico en el sentido moderno de la palabra. Esta antropología no es, pues, ni una psicología ni una ontología. Ella quiere describir la «esencia» integral del hombre, es decir, *todas* las «posibilidades» humanas (cognitivas, afectivas, activas).

Una época, una cultura dada, no realizan en acto (efectivamente) más que una sola «posibilidad».

TÍTULO: *System der Wissenschaft*
Erster Theil: Die Phänomenologie des Geistes (3[2]: *Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*).

1. *Wissenschaft = System = Philosophie. La filosofía «científica» es necesariamente «sistemática»: Wissenschaft* oder *System.*

La filosofía debe ser científica. La Ciencia o Filosofía es «necesaria y completa»; no es una especulación individual. El sistema debe ser circular; sólo entonces es necesario y completo. La circularidad es, pues, el criterio de la verdad (absoluta) de la filosofía. En efecto, es el único criterio (inmanente) posible de la verdad en el monismo idealista (y quizá en general). Queda demostrado que una filosofía encierra la totalidad de lo pensable (es decir, que es absolutamente verdadera) cuando se demuestra que no se puede superar, sin volver al punto de partida, el punto de vista al que llega necesariamente el desarrollo lógico del Sistema (que, además, puede comenzar más o menos por donde quiera).

En este sentido, la Fenomenología posee un carácter circular.

2. *Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes = Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins.*

Erfahrung = experiencia. Es el camino que sigue la Conciencia (*Bewusstsein*) para llegar al conocimiento de sí (*Selbstbewusstsein*), es decir, para comprender que ella es la realidad misma. Ese camino es la evocación de la historicidad del hombre, el «recuerdo interiorizador» (*Er-innerung*) de la Historia universal acabada. El devenir histórico del hombre es una serie de creaciones activas («negadoras»), pero las sucesivas tomas de conciencia —que son las etapas de la historia de la filosofía y que se integran en y por la Fenomenología, que *son* en su totalidad esta misma Fenomenología— representan una serie de «experiencias» pasivas, vividas (*Erfahrung*).

[No siempre Hegel es fiel a su idea directriz. A veces, la evolución histórica aparece como la realización posterior (en el Tiempo) de una Idea eterna («preexistente»). Noción antigua (pagana) en contradicción con la de la historicidad del hombre, de origen judeocristiano, según la cual el hombre *es* lo que *llega a ser* (o lo que *ha llegado a ser*). Para los griegos: el hombre *llega a ser* lo que *es* (desde siempre, como Idea). Moral pagana: llega a ser lo que eres (como Idea = Ideal). Moral cristiana: llega a ser lo que *no* eres (aún); moral de la «conversión»

2. StA, 1; FMJ, 5; FAG, 47.

(opuesta a la moral «estoica» de la «permanencia», de la identidad consigo mismo)].

PLAN Y ESTRUCTURA DE LA *FENOMENOLOGÍA*
(Véase el apéndice III)

El texto está dividido en ocho capítulos (las divisiones A, B y C, que agrupan algunos capítulos, se introdujeron posteriormente).

A («*Bewusstsein*») y B («*Selbstbewusstsein*») se siguen lógicamente, pero no temporalmente (simultaneidad). Lo que evoluciona en la historia es el hombre integral (concreto), que incluye todos los elementos descritos en los cinco primeros capítulos de la *Fenomenología*. La temporalidad aparece en cada sección. Pero los capítulos de las tres primeras secciones («*Bewusstsein*», «*Selbstbewusstsein*», «*Vernunft*») no son de naturaleza histórica, y estas secciones son «simultáneas».

Los cinco primeros capítulos describen los elementos constitutivos del hombre integral (concreto). Los tres últimos, su evolución histórica. Así, las subdivisiones del capítulo VI corresponden a etapas históricas. La historia se retoma de nuevo en el capítulo VII («Religión»). Ambos conducen al capítulo VIII («Saber absoluto»), que describe y realiza el estado final de la historia, y que es una Síntesis del conjunto de la Fenomenología.

A, B y C describen tres aspectos de la Conciencia en sentido amplio (es decir, del Hombre): el «en sí» (*an sich*; *Bewusstsein* = Conciencia en sentido estricto), el «para sí» (*für sich*; *Selbstbewusstsein* = Conciencia de sí) y el «en y para sí» (*an und für sich*; *Vernunft* = Razón, unión de los dos primeros).

A. El hombre se opone al Mundo: *Bewusstsein* = Conciencia del exterior.

B. El hombre es *consciente* de su *oposición* al mundo y es, pues, consciente de *sí*: *Selbstbewusstsein*. El hombre aislado *a*) del Mundo: solipsismo moral («Escepticismo», «Estoicismo»); *b*) de Dios: «Conciencia desgraciada».

C. El Hombre toma conciencia de su interacción con el Mundo, toma conciencia de sí *en* el Mundo: conciencia integral (*Vernunft*).

En el capítulo V (sección C):

A. El Hombre reconoce la unidad del universo que lo incluye, pero de un modo meramente vital, no espiritual. No se ve en tanto que hombre ni en la Naturaleza ni como Dios. Idea del *Weltorganismus* (Mundo = Animal y no Espíritu). No reconoce su espiritualidad propia. Natura-

lismo científico: el Hombre y el Mundo forman un todo; no porque el Mundo sea Espíritu, sino porque el Hombre es Naturaleza.

B. La Acción de este hombre en el Mundo: el Hombre-*animal* racional.

C. Ésta conduce al individualismo absoluto, que es absurdo («indefendible», inviable) desde el punto de vista existencial mismo: «individualismo animal». El hombre alcanzará la verdadera Conciencia-de-sí, pero esto solamente puede ocurrir en el transcurso de la historia.

Los capítulos VI y VII (paralelos, como la secciones A y B, pero en orden inverso) describen el progreso de esta toma de conciencia en y por la historia. El capítulo VI presenta el devenir histórico (hasta Napoleón) como una serie de creaciones activas (negadoras de lo «dado»). El capítulo VII («Religión») describe la serie de tomas de conciencia de estas creaciones (= épocas históricas) en y por el Arte, la Literatura, la Religión.

Capítulo VIII: Napoleón acaba la historia y Hegel toma conciencia de ello, él es el «Saber absoluto» que ya no tendrá que modificarse ni completarse, puesto que ya no habrá nada nuevo en el Mundo. Este saber describe, así pues, la *totalidad* de lo real: es LA VERDAD total y definitiva («eterna»). Ese saber se desarrollará en el «Sistema» (Enciclopedia). Pero para llegar ahí ha sido necesario «acabar» la historia (Napoleón) y tomar conciencia de su desarrollo integral. Esta toma de conciencia es la Fenomenología, que introduce (*ein-führt*) así al Hombre en la «Ciencia» (= Filosofía = Saber absoluto). El capítulo VIII, que representa el Saber absoluto *en* la Fenomenología, no puede ser entonces sino el resumen de los capítulos anteriores. Al final del resumen, una «superación» nos devuelve al punto de partida (cap. I): esta circularidad demuestra la totalidad, es decir, la verdad, del conjunto.

COMENTARIO DE LA *FENOMENOLOGÍA*

CONCIENCIA (*BEWUSSTSEIN*)
(Sección A, capítulos I-III)

El Hombre, considerado aquí en su actitud pasiva, contemplativa, en tanto que sujeto cognoscente, se opone al objeto exterior conocido («Conciencia» en sentido estricto = Conciencia del mundo exterior). (Las actitudes activas de este mismo Hombre se describirán en la secc. B, cap. IV).

I. *DIE SINNLICHE GEWISSHEIT; ODER: DAS DIESE UND DAS MEINEN*
(Capítulo I)

«La Certeza sensible». El Hombre se reduce a puras y simples sensaciones. El *Diese* corresponde en el Mundo a esa actitud cognitivo-sensualista del Hombre; *das Meinen*, a la *doxa* de los filósofos griegos. Se trata de la actitud cognitiva del hombre «ingenuo»; quizá característica del niño de corta edad (¿y del hombre prehistórico?). Actitud necesaria como «momento» (es decir, elemento integrante) de la conciencia humana en general, incluso de la conciencia del filósofo. La descripción de esta actitud debe mostrar cómo el Hombre se eleva a partir ella (y mediante su negación) al estadio de la «Percepción» (cap. II). Exposición de la dialéctica inmanente de la Certeza sensible; cómo y por qué el hombre primitivo y el niño se convierten en el hombre moderno; cómo y por qué el hombre adulto no se contenta con esta actitud; cómo y por qué el filósofo supera el «sensualismo».

Cada una de estas sucesivas etapas ha servido y aún sirve de base para un sistema completo de filosofía. Análisis crítico de estos sistemas: Parménides, Atomismo antiguo, Protágoras, etc. Sensualismo en general. Hegel los reduce a su núcleo verdadero al mostrar cómo fueron superados en el transcurso de la historia.

La Fenomenología es algo más que una teoría del conocimiento. La Filosofía estudia y describe al hombre integral, y la antropología de Hegel no es en absoluto intelectualista. El predominio del punto de vista cognitivo, que se refleja en el hecho de que la Fenomenología se inicia con un análisis del conocimiento, no es sino una contingencia histórica (según el propio Hegel). La filosofía hegeliana se dirige contra el

dualismo gnoseológico (de origen cartesiano). De lo que se trata es de restituir la unidad contra todo dualismo, sea el que sea. Y él *comienza* reduciendo la oposición tradicional entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido.

Das Wahre ist das Ganze (la *Wahrheit*, verdad objetiva, es diferente de la *Gewissheit*, certeza subjetiva). La Verdad es la totalidad de la realidad que se revela plena y completamente a sí misma: la *absolute Idee*, el *konkreter Begriff*.

La Certeza sólo tiene sentido desde el punto de vista del Sujeto que se opone al Objeto y que se olvida de sí mismo en esa oposición: ella es, pues, «abstracta», puesto que deja de lado al Sujeto. No es la Verdad. La Certeza es subjetiva aunque no sepa que lo es; ésta queda superada al querer *afirmarla*, ya que con ello se introduce el Sujeto que ella querría excluir.

El conjunto de la Fenomenología describe el proceso de la transformación de la Certeza en Verdad.

El primer capítulo trata del «hombre ingenuo» o, más exactamente, de la reflexión del «filósofo ingenuo» sobre el «hombre ingenuo». Es el *Sensualista*.

Para Hegel, el Sensualismo es verdadero en la medida en que afirma que lo real *es*. Pero es falso debido a que quiere basar todo el conocimiento únicamente en la actitud cognitiva de la sensación, la cual encierra, además, una contradicción, como mostrará después.

Hegel estudia los elementos del conocimiento que contienen un mínimo de racionalidad. La Razón nace de la Acción (negadora de lo dado), por lo que se tratará de un sujeto puramente pasivo. Esto es lo que querrá hacer Bergson. Pero, para Hegel, no existen los datos inmediatos absolutamente no racionales; siempre hay un mínimo de racionalidad (es decir, de acción negadora). Las únicas categorías racionales que están incluidas en la Sensación: el *Ser* (*Sein*), el *Ser otro* (*Gegen-stand*). Por debajo de esto (allí donde ya no habría acción negadora antropógena) solamente estaría el «conocimiento» animal absolutamente irracional: el grito inarticulado del animal que «revela» su ser puramente natural (sentimiento de sí, no conciencia de sí).

La Sensación no revela más que el Ser «puro», es decir, indeterminado. La Verdad incluida en la Certeza sensible es que lo Real *es*. Eso es todo. Además, en el Ser puro sin cualidad, el *ser* del Yo se revela al mismo tiempo que el *ser* de lo Real. Pero la Conciencia que está absorta en el Mundo no se da cuenta de ello.

El *Sein* (de las primeras líneas del cap. I) es el mismo que se encuentra al comienzo de la Lógica. Se trata del ser oculto, no revelado, del ser en potencia de Aristóteles. Ese ser *es*, pero no es nada determinado, es nada...

79-80 hasta «*Diesen Unterschied* [...]»[3].

Es una introducción que resume los resultados que se obtendrán a lo largo del capítulo: el tránsito de la Sensación a la Percepción.

En este punto (79 *in fine*)[4], el ser está fragmentado en Yo y en objeto (*Gegenstand*), por una parte, y, por la otra, por el espacio y el tiempo. Es el puro *hic et nunc*. Lo que se revela no es el ser mismo, sino los ejemplos del ser.

79: 8 (por abajo)[5]: «*Sie sagt von dem, was sie weiss, nur dies aus* [...]». Toda verdad puede y debe ser expresada con palabras. La Verdad es lo real revelado por el conocimiento, y este conocimiento es racional, conceptual. Así que ella es expresable por un discurso racional (*Logos*).

Realidad = Realidad revelada = Verdad = Concepto = *Logos*. La realidad de la que *hablamos* incluye nuestro discurso (*Logos*), puesto que éste también es *real*. *Hablar* de una realidad que no lo incluya (objeto sin sujeto) significa entonces hablar de una *abstracción*, hablar (filosofar) abstractamente. (Ahora bien, el Objeto que incluye al Sujeto es Espíritu, *Geist*. El Ser concreto es, pues, Espíritu).

79: 6 (por abajo)[6]: el *Sein* es aquí el *cogito ergo sum* cartesiano. Hegel quiere eliminar el dualismo de la filosofía moderna, Kant y Fichte incluidos, cuyo origen es cartesiano. También es el *Ich* de Fichte (cf. 79: 5 [por abajo])[7].

Estructura del capítulo I

A. Descripción de la *sinnliche Gewissheit* (79-80)[8].
B. Dialéctica de la *sinnliche Gewissheit* (80-86)[9]:
   1) dialéctica del *Gegenstand* (80-82)[10]:
      a) del *Jetzt* (81-82)[11];
      b) del *Hier* (82)[12].

3. StA, 69-70; FMJ, 197-198; FAG, 163-165.
4. StA, 69; FMJ, 197; FAG, 163.
5. StA, 69: 20; FMJ, 197; FAG, 163.
6. StA, 69: 22; FMJ, 197; FAG, 163.
7. StA, 69: 23; FMJ, 197; FAG, 163.
8. StA, 69-70; FMJ, 197-198; FAG, 163-165.
9. StA, 70-76; FMJ, 198-206; FAG, 165-173.
10. StA, 70-72; FMJ, 199-201; FAG, 165-167.
11. StA, 71-72; FMJ, 199-201; FAG, 165-167.
12. StA, 72; FMJ, 201; FAG, 167.

2) dialéctica del *Ich* (82-84)[13];
3) dialéctica del conjunto de la *sinnlichen Gewissheit* (84-86)[14]:
a) del *Jetzt* (85-86)[15];
b) del *Hier* (86)[16].

C. La transformación de la *sinnliche Gewissheit* en *Wahrnehmung* (86-89)[17].

II. *Die Wahrnehmung; oder: das Ding und die Täuschung* (Capítulo II)

(Este capítulo no fue comentado).

Estructura del capítulo II

A. Descripción de la *Wahrnehmung* (Percepción) (89-93)[18]:
1) introducción (89-90)[19];
2) descripción del *Gegenstand* (del objeto de la percepción) (90-92)[20];
3) descripción de la *Bewusstsein* (del sujeto percipiente) (92-93)[21].

B. Dialéctica de la *Wahrnehmung* (93-99)[22]:
1) dialéctica del *Gegenstand* (93-94)[23];
2) dialéctica de la *Bewusstsein* (94-97)[24];
3) dialéctica del conjunto de la *Wahrnehmung* (97-99)[25].

C. Transformación de la *Wahrnehmung* en *Verstand* (99-102)[26]. (100-102[27]: comentario: crítica de la filosofía del *common sense*).

13. StA, 72-73; FMJ, 201-203; FAG, 167-169.
14. StA, 73-76; FMJ, 203-206; FAG, 169-173.
15. StA, 75; FMJ, 205-206; FAG, 171-173.
16. StA, 75-76; FMJ, 206; FAG, 173.
17. StA, 76-78; FMJ, 206-209; FAG, 173-177.
18. StA, 79-83; FMJ, 211-218; FAG, 179-185.
19. StA, 79; FMJ, 211-212; FAG, 179.
20. StA, 79-82; FMJ, 212-216; FAG, 179-183.
21. StA, 82-83; FMJ, 216-218; FAG, 183-187.
22. StA, 83-89; FMJ, 219-227; FAG, 187-195.
23. StA, 83-84; FMJ, 217-218; FAG, 185-187.
24. StA, 84-86; FMJ, 219-222; FAG, 187-191.
25. StA, 86-89; FMJ, 222-226; FAG, 191-195.
26. StA, 89-92; FMJ, 226-231; FAG, 195-199.
27. StA, 90-92; FMJ, 228-231; FAG, 197-199.

III. *Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt* (Capítulo III)

(Sólo se comentaron algunos pasajes de este capítulo).

El *Verstand* (Entendimiento) distingue el «fenómeno» (*Erscheinung*) del «ser verdadero» (*übersinnliche Welt*). Pero conserva el *Gegenstand*, el objeto opuesto al sujeto; éste es el mundo suprasensible o «la esencia oculta de las cosas» (*das Innere*), que se supone que pueden existir independientemente del sujeto que las piensa.

Das Innere (110)[28] corresponde:
al *maná* del pensamiento primitivo;
a la Idea platónica;
a la mónada leibniziana;
a la fuerza de la física newtoniana (*Kraft*);
a la vida de la biología vitalista;
a la cosa-en-sí de Kant.

a) Primero es el ser puro de lo real (revelado por la Sensación, es decir, el *Sein* del cap. I);

b) también es un dato para el Entendimiento (*Verstand*) más allá de la conciencia inmediata o sensible;

c) el dato sensible no es más que un fenómeno (*Erscheinung*).

El *Erscheinung* no solamente *scheint* («parece ser»), sino que *erscheint*, se revela y revela lo que verdaderamente es. El ser desarrollado por la Fuerza (*Kraft*) es el fenómeno (*Erscheinung*).

Actitud primitiva: el mago, el hombre religioso.

Luego, la ciencia.

Después, el punto de partida de la filosofía.

Pero punto de partida únicamente, pues la realidad (suprasensible) aún se concibe aquí como un *Gegen-stand*, como un objeto opuesto al sujeto e independiente de él. Al final del capítulo aparece la Vida, primera noción en la que el sujeto no se distingue del objeto. La Vida (*Leben*), y la unidad del sujeto y el objeto en general, se revela por medio de la Razón (*Vernunft*), descrita en el capítulo V.

Primero se presenta —del lado del objeto— el Más-allá vacío, sin contenido, la pura negación del «fenómeno» sensible.

Del lado del sujeto: el Silogismo.

Luego llegamos, por medio de la interacción del silogismo con el Más-allá, al «tranquilo mundo de las leyes»: la Ciencia (newtoniana).

28. StA, 100; FMJ, 245; FAG, 213.

Después viene la crítica de esta ciencia tan estimada por Kant: ésta no es más que una tautología (igual que para Meyerson).

Esta tautología se concreta en la idea unitaria de la Vida, que se presenta ante el Entendimiento convertido en Razón (cap. V).

El Más-allá (*das Jenseits*) también es la categoría religiosa universal (siempre y cuando la religión sea considerada en tanto que conocimiento, es decir, como teología). La teología continúa viendo en lo trascendente (Dios) un objeto opuesto al sujeto: *Gegen-stand*.

La Teología que distingue a Dios del Hombre no es *vernünftig* (racional). Es necesariamente una mitología. La Ciencia destruye a la Religión, pero la Ciencia no comprende el sentido simbólico de la Religión. Sólo la Filosofía absoluta comprende la significación simbólica de la Religión. (Cada pueblo se venera *a sí mismo* en los dioses que adora; cuando los pueblos creen que están reconociendo lo divino, están, en realidad, tomando conciencia *de sí*).

La Filosofía absoluta es la de Hegel. La Religión que esta filosofía «comprende» es el cristianismo, es decir, la encarnación, la humanidad de Jesús-Dios. (Para el Cristiano: Dios se convierte en Hombre; Hegel interpreta: el Hombre se convierte en Dios al final de su evolución histórica, o, más exactamente, él *es* Dios debido a que el *conjunto* de esa evolución lo *convierte* en Dios. «Antropoteísmo»).

La Teología (a fin de cuentas: cristiana) con su divinidad trascendente y su más-allá (*Jenseits*); la Ciencia (a fin de cuentas: newtoniana) con su mundo de «cualidades primarias» (Galileo-Descartes), de «fuerzas» (Newton) y de «leyes» (Kant); y la filosofía prehegeliana (a fin de cuentas: kantiana) con su «mundo suprasensible» opuesto a los «fenómenos», son tres aspectos de la revelación (parcial y parcialmente verdadera) del Mundo por parte del Entendimiento, que todavía opone el Sujeto y el Objeto al «olvidar» la existencia del primero cuando habla de la «realidad verdadera», de la «esencia oculta de las cosas» (*das Innere*), opuestas al mundo de la Percepción y la Sensación.

Una dialéctica paralela (descrita en el cap. III) suprime esos tres aspectos en lo que tienen de fragmentario, es decir, de insuficiente (de falso). Al convertirse así en Razón, el Hombre identifica el Sujeto y el Objeto, pero transformando el Sujeto (Hombre) en Objeto (Naturaleza). De ahí una antropología «materialista», un individualismo existencial «animal» y el monismo naturalista y vitalista de Schelling (cap. V).

Pero en verdad: «*Das Übersinnliche ist also die* Erscheinung, *als* Erscheinung» (113: 10-11)[29]. La realidad verdadera, absoluta, concreta, «divina» si se quiere, es el Mundo, el mundo revelado (entre otros: mundo sensible) en tanto que éste se revela (entre otros: por la sensación). Ahora bien, el que revela el Mundo (el Ser) es el Hombre. Luego lo Absoluto es el Mundo natural que incluye al Hombre que lo siente, lo percibe, lo piensa y habla de él; y que lo hace, a fin de cuentas, en la Fenomenología y en la Enciclopedia, es decir, en el «Sistema».

29. StA, 103: 13-14; FMJ, 248; FAG, 217.

Estructura del capítulo III

A. Descripción del Entendimiento (102-103)[30].
B. Dialéctica del Entendimiento (103-125)[31].
  1) La noción de lo Universal en general (*das unbedingt Allgemeine*) (103-105)[32].
  2) Lo universal en tanto que fuerza (Newton) (105-110)[33].
    a) *Begriff der Kraft* (105-106)[34].
    b) La acción de la fuerza (106-107)[35].
    c) *Spiel der Kräfte*: acción-reacción (107-110)[36].
  3) Lo universal en tanto que «esencia oculta de las cosas» (*das Innere*) (110-125)[37].
    a) El más-allá teológico (*Jenseits*) (112-115)[38].
    b) *Reich der Gesetze* (crítica de la ciencia newtoniana) (115-121)[39].
    c) *Verkehrte Welt* (el «mundo invertido y distorsionado» del dualismo transcendentalista) (121-125)[40].
C. Transformación del Entendimiento (125-129)[41].
  1) En Razón (idea de la Vida) (cap. V) (125-126)[42].
  2) En Conciencia-de-sí (cap. IV) (125-129)[43].

30. StA, 93-94; FMJ, 233-235; FAG, 201-203.
31. StA, 94-115; FMJ, 235-266; FAG, 203-237.
32. StA, 94-95; FMJ, 235-237; FAG, 203-205.
33. StA, 95-100; FMJ, 237-244; FAG, 205-213.
34. StA, 95-96; FMJ, 237-239; FAG, 205-207.
35. StA, 96-97; FMJ, 239-240; FAG, 207-209.
36. StA, 97-100; FMJ, 240-244; FAG, 209-213.
37. StA, 100-115; FMJ, 244-266; FAG, 209-237.
38. StA, 102-105; FMJ, 247-251; FAG, 217-221.
39. StA, 105-111; FMJ, 251-260; FAG, 221-231.
40. StA, 111-115; FMJ, 260-266; FAG, 231-237.
41. StA, 115-119; FMJ, 266-272; FAG, 237-243.
42. StA, 115-116; FMJ, 266-268; FAG, 237-239.
43. StA, 116-119; FMJ, 268-272; FAG, 239-243.

CONCIENCIA DE SÍ (*SELBSTBEWUSSTSEIN*)
(Sección B)

DIE WAHRHEIT DER GEWISSHEIT SEINER SELBST
(Capítulo IV)

Caps. I-III (sobre todo gnoseológicos): *Bewusstsein* = actitud cognitiva frente a un mundo exterior.

Capítulo IV (sobre todo antropológico): *Selbstbewusstsein* = toma de conciencia de sí a través del Deseo y de la Acción. El desajuste entre la *Wahrheit* (objetiva) y la *Gewissheit* (subjetiva) desaparece parcialmente. Por eso el título es: *Die Wahrheit der Gewissheit seiner Selbst*; traducción: el ser-revelado de la conciencia que se revela a sí mismo su propio ser.

La Conciencia-de-sí es Certeza y Verdad: la verdad de una certeza y la certeza de una verdad.

Pero eso supone todavía una distinción entre el sujeto y el objeto. En este capítulo, la Conciencia-de-sí se opone a la conciencia-de-otra-cosa. Para poder hablar de una conciencia de sí es necesario distinguir entre el sujeto y el objeto. Este punto de vista no será superado hasta que la Conciencia (el Hombre) se convierta en *Razón* (cap. V).

Los capítulos I-III son paralelos al capítulo IV: dialécticas paralelas.

Sensación (cap. I) análoga al *Begierde* = «deseo impersonal» (cap. IV, B, 1); Percepción (cap. II), al *Anerkennung* = «deseo de ser reconocido» (cap. IV, B, 2); Entendimiento (cap. III), a la *Freiheit* = «deseo de libertad» (cap. IV, B, 3), donde el sujeto ya no se opone a seres particulares, sino a la totalidad del mundo exterior del que querría «liberarse».

El capítulo IV es antropológico en el sentido de que ahí se trata de la «existencia», es decir, del deseo y de la *acción*. Hegel es cualquier cosa menos intelectualista: no hay contemplación de lo dado sin creación por medio de la acción negadora. Su antropología es completamente diferente de la antropología griega, para la que el hombre primero sabe y reconoce, y después actúa.

Estructura del capítulo IV

A. Descripción de la Conciencia de sí (133-138)[44].
   1) Comparación con los «fenómenos» descritos en los capítulos I-III (133-134)[45].

44. StA, 120-125; FMJ, 275-284; FAG, 245-253.
45. StA, 120; FMJ; 275-276; FAG, 245.

   2) Descripción de la Conciencia de sí, punto de partida y final de trayecto de la dialéctica del capítulo IV (134-135)[46].
   3) Análisis de la noción de Vida en la que desemboca esta dialéctica y que constituirá el tema del capítulo V (135-138)[47].

B. Dialéctica de la Conciencia de sí (138-171)[48].
   1) *Begierde*: deseo de donde surge la acción antropógena (139-140)[49].
   2) [= Subdivisión A del cap. IV] *Herrschaft und Knechtschaft*: dialéctica del Amo y del Esclavo (surgimiento del Hombre a partir del Animal) (141-150)[50].
      a) Lucha a muerte (143-146)[51].
      b) Amo (146-147)[52].
      c) Esclavo (147-150)[53].
   3) *Freiheit*: libertad (ilusoria, «abstracta», frente al Mundo) (151-171)[54].
      a) Estoicismo (152-154)[55].
      b) Escepticismo (Nihilismo) (154-158)[56].
      c) Conciencia desgraciada (Cristianismo como actitud existencial, emocional) (158-171)[57].
         I) Judaísmo (159-160)[58].
         II) Jesús (160-161)[59].
         III) Cristo (161-171)[60].
            α = Religión contemplativa (162-164)[61].
            β = Religión activa (164-167)[62].

46. StA, 120-122; FMJ, 276-278; FAG, 245-247.
47. StA, 122-125; FMJ, 278-284; FAG, 247-253.
48. StA, 125-156; FMJ, 284-334; FAG, 253-303.
49. StA, 125-127; FMJ, 284-286; FAG, 253-257.
50. StA, 127-136; FMJ, 286-301; FAG, 257-271.
51. StA, 129-132; FMJ, 290-294; FAG, 261-265.
52. StA, 132-134; FMJ, 294-297; FAG, 265-267.
53. StA, 134-136; FMJ, 297-301; FAG, 267-271.
54. StA, 136-156; FMJ, 301-334; FAG, 271-303.
55. StA, 138-140; FMJ, 304-307; FAG, 273-277.
56. StA, 140-144; FMJ, 308-313; FAG, 277-283.
57. StA, 144-156; FMJ, 313-334; FAG, 283-303.
58. StA, 144-145; FMJ, 314-315; FAG, 283-285.
59. StA, 145-146; FMJ, 316-318; FAG, 285-287.
60. StA, 146-156; FMJ, 318-334; FAG, 287-303.
61. StA, 147-149; FMJ, 320-323; FAG, 289-293.
62. StA, 150-152; FMJ, 323-327; FAG, 293-297.

γ = Religión reflexiva (167-171)[63]: 1) 168[64]; 2) 168-170[65]; 3) 170-171[66].

C. Transformación de la Conciencia-de-sí en Razón (171)[67]; se reduce a algunas líneas, a la última frase del capítulo.

El conocimiento de sí incluye:

a) la distinción existencial (emocional, activa) entre sujeto y objeto;

b) el conocimiento de la unidad del sujeto y el objeto. La vida humana es una vida en el Mundo, y este Mundo mismo existe «para» el Hombre. Y aunque el Hombre actúe contra el Mundo, lo hace, no obstante, en él. Así que es imposible aislar al Hombre (sujeto) del Mundo (objeto): ni en la realidad ni en el conocimiento. Pero hay que oponerlos y distinguirlos.

No *constatamos* la unidad del hombre y el mundo, eso no es un *dato*; dicha unidad debe realizarse por medio de la acción. El *Begierde* es el deseo de asimilar el objeto (de deseo), de hacerlo suyo, de apropiárselo (alimento, sexualidad). Inicialmente, el hombre se ve a sí mismo *opuesto* al mundo exterior; esta oposición es *activa*. Ésta se revela mediante el deseo del mundo, y ese deseo desea suprimirlo. Primer estadio: el deseo sensual (138: 21[68]: «*Indem von der ersten* [...]»). Hegel habla en los dos primeros párrafos del hombre que ya ha tomado conciencia de sí, pero que solamente tiene conciencia de su pura y simple existencia (de su *Sein* = Ser abstracto): es el *reines Ich*, el yo puro (abstracto) (Fichte).

139[69] («*Das einfache Ich* [...]»). El Hombre toma conciencia de su propia realidad (subjetiva) concreta al suprimir efectivamente la realidad (objetiva) del objeto. La *Nichtigkeit* de lo Otro (de la Naturaleza) le proporciona al Hombre la certeza de su existencia. Cuando desea, él quiere la anulación del objeto y, por tanto, la afirmación —inconscientemente primero— de sí.

El *Begierde* apunta al objeto en general, no a *este* objeto; a la comida, no a *este* trozo de comida. Sean cuales sean los trozos de comida comidos, el *Begierde* subsiste, y su objeto también. El «hombre natural» no es, pues, un hombre autónomo: él depende del mundo exterior, no consigue suprimirlo ni, por consiguiente, afirmarse en su independencia, en la Libertad.

63. StA, 152-156; FMJ, 328-334; FAG, 297-303.
64. StA, 153-154; FMJ, 329-330; FAG, 299.
65. StA, 154-155; FMJ, 330-331; FAG, 299-301.
66. StA, 155-156; FMJ, 331-334; FAG, 301-303.
67. StA, 156; FMJ, 334; FAG, 303.
68. StA, 125: 12; FMJ, 282; FAG, 253.
69. StA, 125; FMJ, 283; FAG, 253.

Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft (Capítulo IV, subdivisión A)

El reconocimiento (Anerkennen) *o la escisión de la Conciencia de sí*

A. *Descripción ontológica* (141-143)[70]

Primer estadio. Ser por y para un Otro (ser negativo).

El Ser-para-*Sí* niega a los Otros; pero *ser* para Sí también es ser para los Otros. Luego éste se niega a sí mismo al negar al Otro.

Segundo estadio. Ser en y para Sí.

Negación del Otro. (Ésta no es absoluta. Lo negado no es el Otro, sino la posición del Otro al comienzo del movimiento dialéctico, donde éste es un puro Ser-para-*Sí*).

El hombre, al ser libre y autónomo, reconoce que los otros son igualmente libres y autónomos. Y al revés: él es libre y autónomo sólo si los otros le reconocen libremente.

El movimiento dialéctico es doble; es una interacción. Se trata del hombre social, histórico.

B. *Descripción existencial* (143-150)[71]

Así es como se vive esta dialéctica ontológica.

El hombre trata de ser reconocido por la fuerza como libre y autónomo. De ahí: *a*) La lucha por la vida y la muerte; *b*) Dialéctica del Amo; *c*) Dialéctica del Esclavo.

a) *La lucha por la vida y la muerte* (143-146)[72]

Se parte del hombre en el estado de *Begierde* y que se pone a vivir en un entorno humano. El *Begierde* todavía existe, pero ha cambiado de objeto. Éste versa sobre otro hombre, pero ese otro hombre no es reconocido más que como un objeto, y es deseado como tal: para una negación, una apropiación.

El hombre busca que los demás le reconozcan: el mero Deseo (*Begierde*) se convierte en deseo de reconocimiento. Este Reconocimiento (*Anerkennen*) es una acción (*Tun*), no un conocimiento solamente. Pero

70. StA, 127-129; FMJ, 286-290; FAG, 257-261.
71. StA, 129-136; FMJ, 290-301; FAG, 261-271.
72. StA, 129-132; FMJ, 290-294; FAG, 261-265.

esta acción no se opone al conocimiento. Es una acción cognoscitiva, un conocimiento activo. Pero, al principio, uno quiere ser reconocido sin reconocer a cambio.

Ser hombre significa no estar sujeto a ninguna existencia determinada. El hombre tiene la posibilidad de negar la Naturaleza y su propia naturaleza, sea cual sea. Puede negar su naturaleza animal empírica, puede *querer* su muerte, arriesgar su vida. Ése es su ser negativo (negador: *Negativität*): realizar la posibilidad de negar y de trascender —al negarla— su realidad, ser algo más que el ser meramente vivo.

Es necesario realizar la Negatividad, y ésta se realiza en y por la Acción, o en tanto que Acción.

Cuando la actividad del otro también realiza esta negatividad, ambos buscan la muerte del otro. Pero el asesinato del otro implica poner en peligro su propia vida. Así que ambos aceptan su propia muerte, al menos como posible.

El ser negativo es esencialmente finito. Sólo se puede ser hombre si se puede morir. Pero hay que morir como hombre para ser un hombre. La muerte debe ser libremente aceptada; debe ser una muerte violenta en una lucha, no el resultado de un proceso fisiológico.

Si el hombre muere realizando su *Begierde* primitivo, es decir, el mero deseo de una realidad natural, él no se niega, no se libera, sino que sigue siendo dependiente de la Naturaleza: muere como un animal.

Él debe arriesgar su vida para *forzar* la conciencia del otro. Debe iniciar una lucha por el reconocimiento. Al arriesgar así su vida, le demuestra al otro que no es un animal; al buscar la muerte del otro, le demuestra al otro que le reconoce como hombre.

Por tanto, la Lucha por la vida y la muerte es necesaria. Negatividad = Muerte = Individualidad = Libertad = Historia; el hombre es: mortal, finito, libre, individuo histórico.

Todos estos conceptos están vinculados entre sí.

La lucha por la vida y la muerte no es una actitud existencial definitiva. Pues aunque el hombre deba arriesgar su vida para hacer reconocer su personalidad, no quiere ni puede ser reconocido como cadáver. Y aunque busque matar a los otros, no puede ni quiere ser reconocido por cadáveres.

El hombre no es ni negación pura (*Negativität*), ni posición pura (*Identität*), sino una totalidad (*Totalität*).

Identidad pura: Vida animal, ser natural.

Negatividad pura: Muerte, nada absoluta.

Totalidad: nada que nadea en el ser, el Hombre en el Mundo, Espíritu.

El hombre no es ni puramente vital ni completamente independiente de la vida: él trasciende su existencia dada en y por su vida misma.

El hombre niega la vida después de la muerte: la *Wahrheit* del hombre desaparece con la desaparición de su existencia animal. Pero él sólo es humano si niega esta existencia.

Éste es el tránsito dialéctico (de la posición «Lucha por la vida y la muerte» a la posición «Amo-Esclavo»): EL HOMBRE DEBE SEGUIR CON VIDA, PERO SER (O LLEGAR A SER) HOMBRE (145, segundo párrafo)[73].

b) Dialéctica del Amo (146-147)[74]

Tras una lucha en la que ninguno debe morir, uno es el vencedor y el otro el vencido.

(Esta dialéctica no afecta solamente a las relaciones individuales. Afecta igualmente a Roma y los bárbaros, a la nobleza y el tercer estado, etc. Ella posee, por último, un significado religioso: Dios y el Hombre en la religión judía).

Punto de vista del Amo (del vencedor): el Amo = ser para sí. Todo lo demás no es más que un medio para él. Él se reconoce a través del reconocimiento que el otro le otorga, pero no reconoce a este otro.

Diferencia con el *Begierde*: la conciencia del Amo tiene un contenido propio que es concreto, humano. Relación con otro hombre y con la Naturaleza. Por otro lado, este Yo (del Amo) es *reconocido* por otro hombre; para el Esclavo, este Yo es una realidad *objetiva*. El hombre del *Begierde* no es reconocido: el contenido de su conciencia es la Naturaleza; él mismo *es*, pues, Naturaleza, un animal. Sólo existe para la Naturaleza. El Amo sí es reconocido. Pero la conciencia con la que se le reconoce es la del Esclavo. El Amo existe para un hombre, pero este hombre no es sino un Esclavo.

[146: 7[75]. Hegel aún emplea a veces en la Fenomenología *Begriff* en el sentido de *«nur Begriff»* (noción abstracta). Sentido peyorativo].

c) La Conciencia servil (dialéctica del Esclavo) (147-150)[76]

Das selbständige Sein (146)[77] = existencia puramente natural, biológica (sin negatividad).

73. StA, 132; FMJ, 294; FAG, 263.
74. StA, 132-134; FMJ, 294-297; FAG, 265-267.
75. StA, 32: 20; FMJ, 294; FAG, 265.
76. StA, 134-136; FMJ, 297-301; FAG, 267-271.
77. StA, 132; FMJ, 295; FAG, 265.

La conciencia del Esclavo es un *selbständiges Sein*. Pues el Esclavo prefiere vivir (como esclavo) que morir (por la libertad). Por consiguiente, él depende de la vida orgánica; prefiere la vida orgánica; él *es* esa vida.

La conciencia del Amo es doble: aunque aún siga siendo la del *Begierde* (inmediata), también es reconocida por el Esclavo (mediada). ¿Por qué sigue siendo *Begierde*? Porque la Lucha por la vida y la muerte se inicia a causa de un objeto *natural*: un alimento, una mujer, que el otro debe reconocer como mi propiedad exclusiva. Así, el objeto se transforma en *Besitz*. El hombre lucha para afirmar su posesión (reconocida, «legítima») de este objeto, no necesariamente para consumirlo. Esta lucha ya está relacionada entonces con otra conciencia, y por eso su objeto es distinto al del mero *Begierde*. Pero si el hombre consume el objeto cuya posesión se le ha reconocido, lo consumirá como animal, según el *Begierde*.

El Amo no es un auténtico hombre, sólo es una etapa. Incluso es un callejón sin salida: él nunca estará «satisfecho» (*befriedigt*) con el reconocimiento, pues solamente le reconocen los Esclavos. El que se convertirá en el hombre histórico, en el auténtico hombre, es el Esclavo; en última instancia sería el Filósofo, Hegel, que comprenderá el porqué y el cómo de la satisfacción definitiva mediante el mutuo reconocimiento.

El Esclavo está sometido al mundo natural, puesto que prefirió vivir. El Amo, que arriesgó su vida, ha triunfado sobre el mundo natural y, por tanto, sobre el Esclavo. El Amo aceptó la muerte conscientemente, el Esclavo la rechazó.

Así pues, el Amo se comporta como hombre frente al Esclavo, que no es, hablando con propiedad, humano: el Amo tiene *derecho* a la Dominación.

El Esclavo depende de la vida y, por tanto, de las cosas. Sin embargo, su rechazo de la muerte es de todos modos una actitud humana; su dependencia de las cosas es, pues, humana, negadora. Moldea entonces las cosas, las transforma. Así que las domina, pero también depende de ellas («materias primas»). Lado negativo del trabajo: el trabajo esclaviza. (Hegel descubrirá más adelante el lado positivo del trabajo. ¿Por qué pasa por alto ese lado positivo? Porque él se sitúa aquí en el punto de vista del Amo. El Esclavo se liberará gracias a ese lado positivo).

El Esclavo trabaja para el Amo y no para sí mismo.

La actitud del Amo frente a las cosas está mediada por la conciencia (trabajadora) del Esclavo. El Amo vive entonces en un mundo técnico, histórico, humanizado por el trabajo, no en un mundo natural. Ya no depende de este mundo, pues el Esclavo trabajador le sirve de pantalla protectora.

¿Cuándo se transforma la Naturaleza en *Welt* (mundo histórico)? Cuando hay *Lucha*, es decir, riesgo voluntario de morir, manifestación de la Negatividad, la cual se realiza como *Trabajo*. La Historia es la historia de las luchas sangrientas por el reconocimiento (guerras, revoluciones) y de los trabajos que transforman la Naturaleza.

Pero el Amo lucha como un hombre (por el reconocimiento) y consume como un animal (sin haber trabajado). Ésa es su inhumanidad. Por eso sigue siendo un hombre del *Begierde* (que consigue satisfacer). Él no puede superar ese estadio porque es ocioso e improductivo. Puede *morir* como un hombre, pero solamente puede *vivir* como un animal.

El hombre del *Begierde* no puede ser reconocido por otro hombre *libre*, ya que, en ese caso, el adversario muere o le mata, por lo que el reconocimiento es imposible.

La actitud del Amo es un callejón sin salida existencial.

El Amo no obtiene el reconocimiento que quería obtener, puesto que es reconocido por una conciencia no libre; él se da cuenta de eso: callejón sin salida.

Por el contrario, el Esclavo reconoce la libertad del Amo.

Para encontrarse en la situación del auténtico reconocimiento, es decir, del mutuo reconocimiento, al Esclavo le basta con liberarse a sí mismo haciendo que el Amo le reconozca. La existencia del Amo está «justificada» en tanto que transforma —mediante la Lucha— a animales conscientes en Esclavos que un día se convertirán en hombres libres.

Dialéctica de la Conciencia servil:

Origen: el miedo a la muerte. Cuando el Esclavo experimenta la angustia ante la muerte (*Furcht*), experimenta la pura negatividad, es decir, su libertad, su humanidad (la pura nada que en sí mismo él es fuera del mundo natural).

De ahí la conciencia de la existencia en el mundo; la conciencia de la finitud de la existencia humana; la conciencia de la individualidad, pues sólo la muerte individualiza verdaderamente la existencia (el otro no puede morir en mi lugar).

Por otra parte, la angustia mortal le revela al Esclavo que el hombre no depende verdaderamente de ninguna de las condiciones particulares de la existencia.

La Angustia es, así pues, una condición necesaria de la liberación, pero insuficiente. No es sino una posibilidad de la libertad.

Al principio, el Esclavo sólo reconoce la libertad en la persona del Amo (y no en sí): reconoce la libertad de *otro* hombre.

Al servir al Amo, el Esclavo sigue la voluntad de otro; su conciencia está mediada. Vive en función de la Angustia (humana), no en función de su *Begierde* (animal).

Lo importante en el servicio es el *trabajo* —basado en la angustia— al servicio del amo. El esclavo aún no es consciente del valor liberador del trabajo.

El amo sigue siendo esclavo de la naturaleza debido a su *Begierde*.

El esclavo: su trabajo no es una destrucción del objeto (como el *Begierde*); él lo forma, lo trans-forma. Transforma la *Natur* en *Welt* (el universo natural en un mundo histórico). Con ello se libera, en realidad, de la Naturaleza.

El esclavo también se vuelve mediante el trabajo consciente de su libertad.

Esta libertad no es, sin embargo, más que una libertad abstracta: el Esclavo no vive efectivamente como un hombre libre aunque tenga una conciencia interior de su libertad. Él sólo es libre por su pensamiento y para su pensamiento. Cree al principio que puede quedarse ahí. Pero experimenta que esa actitud no es viable.

Esta experiencia dialéctica de la Conciencia servil se describe en la subdivisión B del capítulo IV. Se efectúa en tres etapas:

1. actitud estoica;
2. actitud escéptica o nihilista;
3. actitud (cristiana) de la conciencia desgraciada.

RESUMEN DEL CURSO 1933-1934

(Extracto del Anuario de 1934-1935 de la École Pratique des Hautes Études, Sección de Ciencias Religiosas)

Mi conferencia fue concebida como una prolongación del curso del señor Koyré sobre la filosofía religiosa de Hegel. El señor Koyré analizó los textos anteriores a la *Phänomenologie des Geistes*. Yo dediqué mi conferencia al estudio de la *Phänomenologie* siguiendo el método de interpretación del señor Koyré y basándome en las ideas directrices de su curso.

De lo que se trataba ante todo era de extraer las ideas religiosas de Hegel. Pero el método que Hegel emplea en la *Phänomenologie* no permite aislar las partes religiosas, por lo que se tuvo que comentar el conjunto de la obra. Desafortunadamente, no se pudo explicar más que los tres primeros capítulos y una parte del cuarto.

La *Phänomenologie* se ha revelado como una antropología filosófica. Más exactamente: como una descripción sistemática y completa, *fenomenológica* en el sentido moderno (husserliano) del término, de las actitudes existenciales del Hombre, y hecha con la mirada puesta en el análisis *ontológico* del Ser en cuanto tal, que es el tema de la *Logik*. En lo que concierne a la Religión en particular, la *Phänomenologie* no es ni una teología objetiva, ni una historia de las religiones ni una psicología del sentimiento religioso. Esta obra contiene la descripción fenomenológica de todas las actitudes religiosas que el Hombre puede adoptar al vivir como un ser histórico en el Mundo espacio-temporal (y que, además, ya habían sido realizadas en el transcurso de la Historia cuando apareció la *Phänomenologie*). Estas diferentes actitudes religiosas deben considerarse igualmente como elementos integrantes (*Momente*) que están *aufgehoben* (es decir, *suprimidos* en tanto que aislados, pero *conservados* y *sublimados* en lo que tienen de verdadero) en la actitud integral del Hombre que ha realizado plenamente su esencia, es decir, del Hombre que se ha comprendido completa y perfectamente a sí mismo, es decir, del Filósofo «absoluto» que vive al final de la Historia; en pocas palabras, de Hegel, que sólo es y puede ser lo que es gracias al hecho de haber escrito la *Phänomenologie*, que, entre otras cosas, contiene la descripción comprensiva de esas actitudes religiosas.

El tema de la Religión se trata dos veces en los cuatro primeros capítulos. Una vez hacia la mitad del capítulo III, donde Hegel describe la actitud religiosa como actitud cognitiva. Se trata de la actitud tipo del

Teólogo, caracterizada por la idea de la trascendencia del Ser absoluto (Dios), por la separación radical y por la irreductible oposición entre el Ser auténtico (objetivo) y el Ser humano (subjetivo). En la otra vez, al final del capítulo IV (*Das unglückliche Bewusstsein*), la actitud religiosa se describe como actitud activa y emocional. Este segundo análisis es un complemento del primero: Hegel describe aquí la actitud tipo del Hombre que vive y actúa en el Mundo creyendo en el Dios trascendente de la Teología. La descripción fenomenológica de la transformación dialéctica —inmanente y necesaria— de estas actitudes existenciales es, al mismo tiempo, una crítica de la Teología y de la Religión históricas. Vemos que la actitud religiosa sólo tiene valor absoluto si está incluida (*aufgehoben*) en la actitud integral del Filósofo que posee el *Saber absoluto* (*das absolute Wissen*).

II

CURSO DEL AÑO ACADÉMICO 1934-1935

Freiheit des Selbstbewusstseins
(Capítulo IV, subdivisión B)

Introducción (151-152)[1]

a) las tres primeras frases resumen la subdivisión A;
b) dónde estamos desde el punto de vista de Hegel (del Saber absoluto);
c) anuncio del movimiento dialéctico de la subdivisión B.

Comienzo del capítulo IV, B = comienzo del capítulo III (el Estoico análogo al Científico, al Teólogo). El Hombre adquiere un Yo concreto: trabajando (el Esclavo que trabaja); siendo reconocido como un Yo por otro. Sobre todo: reconociendo a Otro (el Amo) como un Yo.

[Lo que está entre rayas en 152 concierne a la *Vernunft*. Este pasaje no debería figurar en la *Fenomenología*[2]].

a) *Estoicismo* (152-154)[3]

El Esclavo que se da cuenta de la situación: en ese caso es el Estoico.

Su principio: el hombre es libre porque piensa. (Si comparamos este pasaje con el capítulo III, veremos que el Esclavo se convierte mediante el trabajo no solamente en Estoico, sino también en Científico. La física newtoniana es una física de obrero, de ingeniero).

1. StA, 136-138; FMJ, 301-304; FAG, 271-273.
2. Se refiere al pasaje situado en PhG, 152: 2-20; StA, 137: 21-39; FMJ, 303-304; FAG, 273.
3. StA, 138-140; FMJ, 304-307; FAG, 273-277.

El Estoico se somete a la naturaleza cuando sacia sus deseos; pero es libre cuando piensa. Separación del mundo exterior, el humano o el natural. Ya sea sobre el trono o bajo las cadenas, él es libre igualmente. Así que da igual qué se sea en el mundo, en el Estado.

El Esclavo estoico no tiene su realidad en la voluntad del Amo, pues ya no se somete para seguir con vida, ya no trabaja para mantenerse en la existencia. Ha aceptado la posibilidad de que el Amo le condene a muerte. Ha aceptado su propia muerte: «suicidio filosófico». Así es como su actitud desinteresada le libera. Esto es un progreso en relación con la existencia del esclavo. Y es que el trabajo libera, pero también esclaviza en la medida en que se efectúa para satisfacer los deseos. Libertad negativa contra el mundo y los hombres, de los que el estoico se desinteresa. Libertad abstracta, ya que el estoico piensa, pero no actúa. Su yo sigue siendo uno consigo mismo: *unmittelbar* (inmediato); su yo no está mediado (*vermittelt*). El estoico se opone al mundo, se retira en el pensamiento, pero no lucha contra ese mundo, contra el Amo, para hacerse reconocer como libre (arriesgando su vida). Es un hombre libre, pero abstracto, puesto que sólo es libre en el pensamiento; más exactamente: en *su* pensamiento.

Con la actitud existencial del estoico, el Hombre se separa de la Naturaleza. Pero el Hombre concreto debe recuperar la Naturaleza, comprenderla, organizarla (153 [abajo del todo])[4].

154[5]: *crítica del Estoicismo*. El pensamiento opuesto al mundo está vacío, carece de contenido. Si tiene alguno, lo ha tomado prestado del mundo exterior. Asimismo, la actitud del estoico es provisional: se volverá Escéptico. (Habrá críticas análogas a la filosofía moral de Kant).

Manifestación en la conciencia ingenua, no filosófica, de esta crítica: el Aburrimiento Las generalidades estoicas son aburridas («[*D*]*ie allgemeinen Worte* [...]» [154: 24-29])[6].

Viene el resumen (último párrafo): Estoicismo = libertad abstracta; independencia ilusoria del mundo. El estoico debe reconocer la imposibilidad de su actitud. ¿Qué hará? Negará el mundo y la sociedad. Solipsismo, que Hegel llama «escepticismo».

b) *Escepticismo* (154-158)[7]

¿Por qué no se ha estudiado esto en el capítulo III? Porque se trata de una actitud emocional, de una negación del mundo natural. La individualidad está sublimada: es un solipsismo moral, existencial, provisto de un complemento teórico. Lo diverso es negado. Únicamente queda el Yo (el «Yo puro» revelado por el *Begierde*). Y éste es libre porque está solo en el mundo. Esto también es abstracto. Todavía no hay una lucha por el efectivo reconocimiento en el mundo real.

4. StA, 139; FMJ, 306; FAG, 275.
5. StA, 139; FMJ, 306; FAG, 275.
6. StA, 139: 40-140: 4; FMJ, 307; FAG, 277.
7. StA, 140-144; FMJ, 308-313; FAG, 277-283.

El Estoico quiere ser libre frente al mundo, pero toma prestados del mundo exterior los elementos de su moral. Se da cuenta de que su libertad es ilusoria. Entonces se vuelve Escéptico o «Nihilista». Sólo el Escéptico realiza el ideal del Estoico (la libertad abstracta del *Verstand*) al negar la existencia misma del mundo exterior.

Estamos en el pensamiento antiguo. Se trata del sabio que contempla, que no actúa. El Estoico tiene como ideal, en el fondo, la actitud del Amo, pero no arriesga su vida en luchas por prestigio, no actúa. La actitud del Escéptico es negadora, como la del Hombre-del-deseo (*Begierde*), como la del Esclavo que trabaja. El Escéptico destruye el ser mismo del mundo exterior, pero sólo mentalmente, no en la realidad, activamente. Él tampoco actúa.

El Escéptico realiza el ideal de la libertad mentalmente. Esta libertad también era el fin del Hombre-del-deseo y del Esclavo. Pero éstos fracasaron. ¿Cómo lo conseguirá el Escéptico?

La negación del Escéptico es puramente teórica (una polémica contra la ciencia). Esa negación incluye el «nihilismo» que puede realizarse teóricamente. Se puede pensar el Yo sin pensar el mundo exterior; por tanto, se puede destruir éste sin destruirse a sí mismo, al menos en y por el pensamiento. El Estoicismo —recordémoslo— es la actitud del Esclavo que trabaja, pero que no lucha. Así pues, se trata de pensamiento (que surge del trabajo), no de acción efectiva, de lucha contra el Amo. La crítica escéptica destruirá el *Verstand*. Pero el Escepticismo es al mismo tiempo la afirmación radical del dualismo abstracto del *Verstand*: el Hombre se opone al Mundo como el ser a la nada. Para Hegel, el Hombre es efectivamente «otra cosa distinta» al Mundo (Naturaleza). Se diferencia radicalmente del mundo exterior natural en la medida en que es acción (es decir: en la medida en que es, si se quiere, una nada que nadea en el ser dado de la Naturaleza al negarlo por medio de la lucha y el trabajo, y al realizarse en y por esa negación). Pero, naturalmente, su actividad sólo tiene valor humano en cuanto es pensada, consciente (lo que sólo será si es verdaderamente negadora). Hay, además, grados de conciencia: Sensación, Percepción, Entendimiento, Razón. La actitud escéptica solamente es posible a través de la *existencia* del Esclavo (de la acción de su trabajo); pero para que esta existencia sea verdaderamente humana es necesario que el Estoico

la haya *pensado*. Y en tanto que humana, esa existencia es, primero, la del Escéptico-Nihilista.

El pensamiento del Estoico está en las cosas (Naturaleza, Ciencia). Su pensamiento no podría negarlas. No podría negarlas sin destruirse a sí mismo. El pensamiento del Escéptico, en cambio, que está vuelto sobre sí mismo, puede negar esas cosas. Su pensamiento piensa una sola cosa real, y esa cosa es humana: se trata en realidad del trabajo (del Esclavo).

Hegel escribe aquí: *Denken* = Infinito. Se trata del «infinito malo», el de las matemáticas. Cualquier número es igual a cero. El pensamiento del Escéptico es «infinito» porque niega cualquier determinación. Para Hegel, el Hombre no es solamente lo que él *es*, sino lo que *puede ser* cuando *niega* lo que es. La Negatividad del Hombre la revela aquí el Escéptico. Y así es como la idea de libertad penetra en la filosofía. Sólo que el Escéptico no puede negar efectivamente su propia naturaleza dada, es decir, su lugar servil en el mundo del Amo, por medio de una acción en este mundo, es decir, de una lucha contra el Amo con vistas al reconocimiento. Aquí la negación todavía es teórica, mental.

El Escéptico no supera el punto de vista del Entendimiento, de la *Selbstbewusstsein*. Esto provocará su fracaso.

[Los capítulos I-III y el capítulo IV describen dos aspectos de la Conciencia (del Hombre) anteriores a la Razón (cap. V), «irracionales» si se quiere. Capítulos I-III: Conciencia del mundo exterior (*Bewusstsein*); capítulo IV: Conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*).

Correspondencias:

Capítulo I: Sensación = *Begierde* (IV, A, 1) = Estoicismo (IV, B, 1) (materialismo sensualista).

Capítulo II: Percepción (negación de la Sensación en la Percepción) = Lucha (del Amo) (IV, A, 2) = Escepticismo (IV, B, 2) (negación del mundo sensible).

Capítulo III: Entendimiento (dualismo de lo sensible y lo suprasensible) = Trabajo (del Esclavo) (IV, A, 3) = Conciencia desgraciada (IV, B, 3) (dualismo entre este Mundo de aquí abajo y el más-allá)].

Punto de vista de Hegel: la *identidad* es el ser natural, y el del hombre también, es decir, todo cuanto éste ha recibido como un dato fijo, su «carácter» innato. Pero el hombre puede negar la Naturaleza y su propia naturaleza: él puede actuar (negar el *Nicht-getan-haben*). La *Negatividad* es la libertad (la acción libre o liberadora), la posibilidad que el hombre tiene de trascender su naturaleza; eso es lo que de propiamente humano hay en el Hombre. La *Totalidad* es la historicidad del hombre, su existencia en el Mundo espacio-temporal, donde lucha y trabaja. El

hombre se diferencia del animal porque es un ser negador; pero él no es un ser sintético, no es una totalidad (es decir, una realidad concreta), más que en la medida en que recuerda lo que ha negado (*Erinnerung*), lo cual supone la conciencia en su sentido más amplio.

Libertad, Individualidad, Historicidad están vinculadas entre sí. Base: la idea de la muerte, de la finitud del hombre. Hegel dice: «La Libertad, es decir, la Negatividad, es decir, la Muerte». (De eso se sigue que, hablando con propiedad, el ser vivo natural no muere; simplemente agota sus posibilidades, se «pudre»). Pero el hombre posee infinitas posibilidades; por eso *muere*. El hombre es un «infinito malo», un infinito abierto. Un corte en una serie infinita. El hombre puede, en potencia, trascender la muerte (por eso él se inventa la inmortalidad, la vida después de la muerte): lo hace a través de la tradición histórica. Pero las civilizaciones también morirán, al igual que la humanidad.

[Debería distinguirse entre la realidad dialéctica (antropológica), es decir, la que incluye la Negatividad, y la realidad del mundo natural, que no es dialéctica y que permanece igual a sí misma. (Aquí Totalidad = Identidad). Pero Hegel es monista. De ahí su concepción «circular» de la verdad y su «escamoteo» final del hombre. La historia debe ser circular; la historia debe detenerse, y sólo entonces podrá realizarse la verdadera filosofía. Resultados: imprevisibilidad del futuro; imposibilidad igualmente del «eterno retorno». De ahí la realidad del tiempo y de la historia. Las etapas de la historia se vuelven ilusiones en cuanto se constituye la verdadera filosofía (la de Hegel). En definitiva, lo verdadero, libre, etc. es el *absoluter Geist*, no el hombre histórico. Pero este *Geist* no es nada más ni nada menos que la totalidad acabada de la Historia].

La crítica del Escéptico versa:

a) sobre la ciencia del Entendimiento;

b) sobre la moral del Entendimiento, en la medida en que ésta incluye y «conserva» la sensación aun oponiéndola a lo suprasensible.

El Entendimiento considera a los objetos aislados unos de otros, aislados de su contorno e independientemente del sujeto; considera, así pues, objetos «abstractos». Ésta es la actitud de la Ciencia «convencional», «oficial»; también es la del Estoico, que se aísla de la realidad exterior y se encierra en sí mismo; y es igualmente la de la moral teológica, que se basa en datos definitivos (los juicios morales son como objetos separados del hombre e impuestos al hombre). Idea (aristotélica) de las naturalezas innatas (del Amo y del Esclavo). Moral antigua: el hombre debe realizar un «ideal» (dado, eterno) en la materia: *Llega a ser lo que eres*. Esta moral antigua es, según Hegel, falsa, ya que el hombre no po-

see una «naturaleza» eterna, inmutable, dada de una vez por todas. El Escéptico niega el principio mismo de la moral pagana del Entendimiento (todavía sensualista): él ya ha superado el paganismo y prepara el advenimiento del judeocristianismo.

La moral hegeliana podría tener otro mandato: *No seas lo que eres, sé lo contrario de lo que eres. (Transfórmate; conviértete en un hombre «nuevo»)*. En Hegel no hay una filosofía moral (él es hostil frente a los moralistas), sólo hay una filosofía de la moral. Único axioma: el individuo debe vivir conforme a los hábitos y las costumbres del pueblo en el que vive (siempre y cuando los hábitos de ese pueblo correspondan al *Zeitgeist*, es decir, siempre y cuando éstos sean «sólidos» y resistan las críticas y los ataques revolucionarios). De lo contrario, ese individuo perece: como criminal o loco. El Escéptico ya tiene conciencia de sí en tanto que Hombre opuesto a la Naturaleza: tiene la certeza subjetiva (*Gewissheit*) de su libertad, es decir, de su existencia no natural.

El Escéptico revela plenamente la Negatividad de la acción.

El valor antropógeno de la acción consiste en que es negación de lo dado, de la Naturaleza, del «carácter innato». La base es la acción: el Hombre *es* acción.

156-158[8]: *crítica del Escepticismo*. La libertad no es una propiedad, es un acto. El hombre no es libre de una vez por todas. El hombre es una absoluta inquietud (*Un-ruhe*) dialéctica. El Escéptico que no actúa se queda en el interior del dualismo de la *Bewusstsein*.

La actitud del Escéptico no es viable:

a) El Escéptico se queda en el *Verstand* (y en la Percepción) y mantiene la distinción entre sujeto y objeto (percipiente/percibido).

b) Descubre la libertad, pero la aísla, quiere pensar la Negatividad en el aislamiento. Negatividad que conduce a la Nada, pues la Negatividad no existe fuera de la Totalidad: aislada de la Identidad (= Hombre fuera del Mundo), la Negatividad es la pura nada, la muerte.

Resultados: el suicidio (sin finalidad). (Cf. el tema de Kirilov en Dostoievski). Si no eso, sí una negación puramente mental, incluso verbal. El Escéptico sigue siendo el hombre de la *Bewusstsein* (es decir, que se aísla de la Sociedad y de la Naturaleza): Yo puro = pura Nada, «revelada» en la existencia mediante el suicidio.

El Escéptico no niega un contenido, una teoría, una moral, sino cualquier contenido, cualquier teoría, cualquier moral.

8. StA, 142-144; FMJ, 310-313; FAG, 279-283.

«Actividad desordenada en lo mezquino». El escéptico está en contradicción consigo mismo (él no hace nada; niega con su discurso todo cuanto el hombre, los demás hombres, han hecho). Por otro lado, siempre repite la *misma* negación: chochez. Su vida es contradictoria. (Cf. más arriba: su negación es puramente verbal). Si él perdura, si no se suicida, su permanencia es contradictoria.

Esto no es una Verdad, una Realidad en el sentido fuerte de la palabra: el Escepticismo no es viable. Cuando éste se da cuenta de ello, se convierte en:

c) *Conciencia desgraciada* (158-171)[9]

Es la conciencia religiosa judeocristiana.

Hegel ya habló de ella en el capítulo III; entonces se trataba del Teólogo que *piensa* como Hombre del *Verstand*; aquí no se trata de una actitud cognitiva, sino de una emocional. Se trata de la religiosidad (en general), considerada como fenómeno existencial: «el alma religiosa» (sobre todo cristiana).

El hombre religioso tiene aquí una *Selbstbewusstsein*, es decir, es consciente de sí y de su oposición al mundo; él se aísla del mundo. Ese aislamiento provoca su desgracia, y él hace de esta desgracia el contenido de su conciencia religiosa. Si se aísla, es porque aún es un Esclavo que vive en un mundo hostil (el del Amo) en el que no se le reconoce. Se convierte, por tanto, en el esclavo de Dios. Es ahora igual que el Amo en el sentido de que ambos son esclavos de Dios igualmente. Pero él no es *realmente libre*: igualdad en la servidumbre, en la falta de reconocimiento recíproco.

Punto de partida (158[10]: «*Im Skeptizismus* [...]»). El Escéptico que *vive* se contradice. Cuando toma conciencia de esta contradicción, se convierte en otra cosa: en hombre religioso (cristiano). Tendrá que considerarse como escindido en sí mismo (un Yo empírico, por una parte, y un Yo negador, libre, trascendente, por la otra).

Esta contradicción (consciente y aceptada) debe desaparecer.

Obsérvese que es el Escéptico quien se convierte en religioso. El hombre religioso supera al Escéptico porque, al aceptar sus dos «Yo», vuelve viable la contradicción; por eso es desgraciado; por eso es teísta. La religión sólo es viable en la desgracia, y ella genera, alimenta la desgracia.

9. StA, 143-156; FMJ, 313-334; FAG, 283-303.
10. StA, 143; FMJ, 313; FAG, 283.

El hombre religioso ha interiorizado la relación del Amo y el Esclavo. Además, la relación de Dios con el hombre es la relación del Amo con el Siervo.

Mientras siga siendo Esclavo, el Hombre debe buscar un Amo. El Hombre religioso sigue siendo aquí un Esclavo. El Escéptico niega al Amo, pero sigue siendo Esclavo. ¿Pero qué es un Esclavo (que sigue siendo Esclavo) sin Amo? Veremos (cap. VI) que será el Burgués, que es esencialmente cristiano.

La Religión saca al hombre del solipsismo, pero vuelve a crear un Amo (imaginario: Dios) porque el solipsismo (¡no hay lucha!) es servil.

El hombre religioso es a la vez Amo y Esclavo; Amo en la medida en que es Esclavo, Esclavo en la medida en que es Amo: amo del Mundo, esclavo de Dios. (Forma laicizada y real: esclavo del capital, pero de «su» capital).

La reconciliación del hombre consigo mismo se realiza cuando él se reconoce como *Geist* tras superar el dualismo del *Verstand*: actor de la Historia, ciudadano del Estado. Entonces él *es* Dios («satisfacción» absoluta, *Befriedigung*). El hombre religioso escoge entre los dos Yoes; no los fusiona: hace una elección; escoge el Yo trascendente. Una de las razones confesas: el Yo empírico es mortal (en realidad: él sigue estando sometido, sigue sin ser «reconocido»). En la conciencia religiosa, estos dos Yoes son dos seres esencialmente diferentes, dos seres extraños entre sí. Después está la oposición entre dos mundos: el mundo humano y el mundo divino. El primero es, a ojos del hombre religioso, nulo, nada en comparación con el Ser trascendente, con Dios: reviviscencia del Escepticismo. El hombre religioso, suspendido entre esos dos mundos, no podrá suprimir la contradicción uniendo los contrarios (por medio de la acción de la lucha y del trabajo). Escogerá aun permaneciendo pasivo. Se consagrará únicamente a Dios, a lo opuesto al Mundo (más-allá). Quiere trascenderse, trascender el Mundo (sin transformarlo por medio de la acción negadora de la lucha y del trabajo).

El hombre religioso se «equivoca», pero la religión es de todos modos una etapa positiva. El hombre religioso descubre la dualidad del hombre y, en un cierto sentido, también su unidad. La Religión termina el capítulo IV y comienza el siguiente (dedicado a la *Vernunft*, al Hombre que se ha vuelto «racional»).

Estoicismo: identidad del hombre sobre el trono o bajo las cadenas; es decir, el hombre, al contrario que el animal, no está determinado por el lugar que ocupa en el mundo (Naturaleza, Cosmos): «*libertad*». Escepticismo: solipsismo, es decir, unicidad del hombre: «*individualidad*». Por último, el Hombre religioso descubre la «*trascendencia*». Pero

no será él quien la comprenda; pues, para él, lo Trascendente no es el Hombre, es Dios. En realidad, esta trascendencia no se «encuentra» en el más-allá, se *crea* por medio de la acción que supera (trasciende) todo lo dado (también en el Hombre), por medio de la acción negadora (lucha y trabajo).

El aislamiento del Hombre comienza con el desprecio por el Hombre del *Begierde*, que, cuando está frente a otro hombre, lo mata. El Hombre religioso comprende que el hombre no puede salir de este callejón sin salida existencial más que entrando en contacto con otro ser; pero, para él, este otro ser es no humano, divino: él «reconoce» al otro, pero cree que con ello ha reconocido a Dios.

La Trinidad surge de la imposibilidad que siente la conciencia religiosa de sintetizar lo individual (particular) y lo inmutable (universal):

1. El Esclavo busca un Amo (terrible) en el más-allá porque tiene miedo a la muerte. (Analogía con la primera fase de la Lucha por la Vida y la Muerte [160: 25-26][11]). Judaísmo. Dios Padre.
2. El *Logos*, el Dios individual. El Evangelio, Jesús.
3. «La conciencia [desgraciada] misma está en lo Inmutable». El Cristianismo, la Iglesia, el Espíritu Santo.

O:

a) lo esencial inmutable que condena la particularidad (Judaísmo);
b) lo esencial inmutable que se convierte en particularidad (Cristianismo);
c) el Espíritu en el que la conciencia se encuentra de nuevo con Alegría (tránsito a la «inmanencia» de la Razón, cap. V; ateísmo).

(Todo este pasaje también se puede relacionar con la Conciencia-de-sí [con el Hombre] y no con Dios: se obtendrá entonces el punto de vista de Hegel).

(160 [tercer párrafo][12]: «*Was sich* [...]» es un comentario explicativo).

Este capítulo no trata sobre teología, sino sobre fenomenología de la conciencia religiosa, y sobre fenomenología en el sentido husserliano.

El objetivo: la unión de la individualidad (de lo particular) y de lo absoluto (de lo universal). Primer intento: la encarnación. (Esta síntesis sólo tendrá lugar, en realidad, en el *Volk* y el Estado, caps. VI-VIII). Pero la realización de esta unión en la encarnación es un *Gegenstand*: no todo en Cristo pertenece al hombre, él está más-allá: trascendencia.

11. StA, 145: 32-33; FMJ, 316; FAG, 285.
12. StA, 146; FMJ, 317; FAG, 287.

El hombre religioso tiende hacia una unidad (en Cristo) concebida, en primer lugar, como exterior a él, lejana, separada de él en el tiempo y el espacio.

La Religión es puramente contemplativa. El conocimiento que la conciencia religiosa tiene de Cristo es un conocimiento imperfecto, puesto que incluye una oposición. Ese conocimiento conserva tanto lo particular como lo universal, pero no los fusiona.

Denken. El pensamiento surge de una negación, es decir, de una acción (del trabajo). Éste se vuelve en sí mismo activo («revolucionario»), y, *finalmente*, cuando el Espíritu se haya realizado (y la Historia acabado), se volverá puramente contemplativo. Cuando el pensamiento está separado de la acción, se llama «pensamiento puro» (*reines Denken*); ése es el pensamiento del *Verstand*, del hombre inactivo. *Das reine Denken* no puede alcanzar lo individual (Estoicismo y sus conceptos universales); en el Escepticismo, este pensamiento se vuelve negador y aspira a la acción, pero no *crea* al individuo, ya que su «acción» negadora es puramente mental. El hombre debe actuar *realmente* en el mundo y para la sociedad. Debe realizar algo transindividual, universal, transubjetivo. Sólo entonces podrá vivir como hombre y estar «satisfecho». El *Verstand* concibe lo Universal (nociones generales); así que hay que fusionarlo con lo Individual revelado por la Percepción.

El hombre religioso da el primer paso en esta dirección. Conserva a ambos: lo particular (el hombre) y lo universal (Dios). Ésa es su verdad. Su imperfección: es eso «en sí» y no «para sí»; Hegel sí lo comprende, el hombre religioso no se da cuenta de ello. Todavía no hay, por consiguiente, *Vernunft*. El hombre religioso no es «racional».

El hombre religioso comienza a actuar en el mundo, pero actúa para un *más-allá* y por éste. Actúa para Dios, no para sí. Su acción es —a sus ojos al menos— la de Dios, no la suya. Por tanto, él no sabe que el «reino de Dios» se realiza en este Mundo de aquí abajo y a través del hombre, de la acción creadora (negadora) del hombre.

Su ideal es exterior a él (Cristo). Asimismo, su *primera actitud* (162-164)[13] no es una acción, sino una contemplación, la contemplación de un más-allá, de una trascendencia. La conciencia religiosa no se revela a sí misma; es la individualidad divina (alejada, extraña) la que se revela ante el hombre (que está desgarrado por la desgracia). Como es empírica, la búsqueda contemplativa del hombre religioso solamente puede conducir a la tumba de Dios (peregrinajes, cruzadas); pero esta misma

13. StA, 147-149; FMJ, 320-323; FAG, 289-293.

«realidad» en el mundo no será sino ilusoria (alusión al fracaso de las cruzadas). Simbólicamente, las cruzadas son una *Kampf* relacionada con la Lucha por la vida y la muerte. Lucha entre el alma y Dios. El Hombre, al convertirse en religioso, vuelve de nuevo a ser Esclavo; la lucha comienza, pues, otra vez, ahora como lucha del hombre contra Dios. Pero esta lucha debe acabar en derrota, puesto que este hombre es un hombre religioso. Sin embargo, esta derrota no es definitiva. El hombre finalmente vencerá.

Segunda actitud. Tránsito de la contemplación a la acción (164-167)[14]. Pero la acción del hombre religioso no tiene resultado. La acción no tendrá resultado más que en el *Volk* y en el Estado. En tanto que acción en la Sociedad. El religioso no actúa como individuo social, sino como individuo aislado. No quiere realizar nada *en este mundo*, ni *para los demás*. Quiere el reconocimiento de Dios, actúa para sí mismo: en el más-allá sólo quiere realizar su alma aislada. Es verdad que él quiere destruir la individualidad aislada y empírica. Pero con eso tampoco conseguirá su objetivo: lo universal siempre se le escapará y él seguirá siendo particular: un «particular».

(*Der Einzelne* es la individualidad aislada, encerrada en sí misma; ésta es diferente de la *Einzelheit*, que puede albergar en potencia lo universal. El hombre religioso es un *Einzelner*).

Tras la contemplación, el religioso cree que ha perdido el contacto con Dios, regresa a sí mismo y se vuelve a encontrar con el *Begierde* y el Trabajo (aún servil). Esto no es todavía una síntesis real del Amo y el Esclavo, sino una yuxtaposición. El religioso es Amo y Esclavo, es decir, que aún es Esclavo: Esclavo sin Amo. Él sabe que es Amo de la Naturaleza, pero solamente porque es Esclavo de Dios. Así pues, la acción del hombre religioso no consigue realizar su propia unidad.

El hombre religioso trabaja, eso es para él un dato; lo hace porque el Amo (el «Señor») se lo ha mandado (al igual que al Esclavo). No sabe que *el hombre trabaja para realizar su individualidad en este mundo*.

No obstante, el hombre religioso actúa en el mundo; esto es un paso adelante (aunque no trabaje más que para su vida trascendente). Pero el religioso no sabe que su *acción* es *su* acción. Cree que la eficacia de la acción depende exclusivamente de la voluntad de Dios. Le agradecerá a Dios que le permita actuar y hacerlo por él. Para este hombre, Dios es el único agente auténtico. El religioso se «santifica» (para Hegel: se humaniza, se libera) cuando actúa (trabajo, lucha), pero ésta no es *su* acción. El religioso quiere anular su individualidad, pero con su traba-

14. StA, 150-152; FMJ, 323-327; FAG, 293-297.

jo, en realidad, la afirma; la afirma incluso al darle las gracias a Dios. Pues el acto de dar gracias a Dios es la *acción* del religioso. Este acto es *suyo*, él lo realiza. Y un día éste se da cuenta de la realidad de su acción (de su acción negativa además, puesto que niega lo dado en beneficio del más-allá). El hombre religioso se comprende entonces como individuo activo.

Así, la *Gewissheit* se convierte en *Wahrheit*. El hombre ya no es solamente *an sich*, también es *für sich*. Debe llegar a ser *an und für sich*, lo cual es en tanto que filósofo absoluto (Hegel).

Sin embargo, no pasamos enseguida del capítulo IV al capítulo VIII, ya que la «acción» religiosa no es una auténtica acción: la liberación sigue siendo abstracta, intelectual.

Tercera actitud (167-171)[15]. Tenemos ahora dos puntos extremos: la acción del religioso y Dios; la cuestión es relacionarlos.

Primera etapa (168-169)[16]. Religiosidad *ascética* (monacato). La acción religiosa carece de alcance social. ¿De qué modo la acción de un ser que se considera nulo podría ser vista por éste como teniendo un valor? Decidiendo que su acción sólo le interesa a él. Pero entonces (dado que se aísla de la Sociedad) él se descubre en tanto que «función animal». Ahí se muestra el Enemigo, y las funciones animales se convierten para él, en realidad, en lo más importante que tiene. Luego: actitud contradictoria.

El asceta quiere unirse a Dios. Pero, en el asceta (Místico), la destrucción del ser real (natural) está mediada sólo por el pensamiento.

Segunda etapa (169-170)[17]. La Iglesia. Ésta no es un auténtico Estado y la comunidad de fieles no es una auténtica Sociedad. ¿Por qué? Porque: «Cada uno en su casa y Dios en la de todos». Pero el paso es considerable.

El mediador entre lo particular y lo universal es ahora un hombre: *el sacerdote*. Éste es el prototipo de ciudadano. La Iglesia es el germen —y el esquema— del Estado. El sacerdote ya no es un *Knecht* (Esclavo), sino un servidor. Pero todavía no es ciudadano, pues es religioso; para él, los dos extremos son lo trascendente (Dios) y el pecado (hombre), que se quedan sin mediar en la vida religiosa y social de la Iglesia.

Tenemos ahora la oposición entre el laico y el clérigo, que representan al individuo empírico y al alma inmortal. Éstos no se reconocen mutuamente. Y todo cuanto caracterizaba a la vida religiosa individual se encuentra en la vida social (el ascetismo: cuaresma, etc.).

15. StA, 152-156; FMJ, 328-334; FAG, 297-303.
16. StA, 153-154; FMJ, 329-330; FAG, 299.
17. StA, 154-155; FMJ, 330-331; FAG, 299-301.

La Iglesia representa el punto máximo que pueden alcanzar la *Selbstbewusstsein* y el *Verstand*. Más allá están la *Vernunft* y el *Geist* (caps. V-VIII).

La acción del laico es en sí misma nula frente al más-allá. El sacerdote transmite, por tanto, una acción nula, pero él anula el carácter pecaminoso de esa acción. El sacerdote suprime el carácter individual (particular), la *Einzelheit*, de esa acción, suprime la desgracia. La acción del laico se convierte en una acción universal, trans-individual; ésta ya no es, además, una acción, queda anulada.

Tercera etapa (170-171)[18]. El hombre está liberado *an sich* en la Iglesia, pero no lo sabe. Ésa no es, pues, la auténtica libertad, puesto que la auténtica libertad es consciente de sí misma. Además, la absolución viene de Dios, no del religioso, al menos desde su punto de vista. Ese hombre no sabe que él se libera a sí mismo; su acción se ha vuelto social en la Iglesia en realidad, pero él cree que esa acción pertenece a otro, a Dios (encarnado en la Iglesia y sus sacerdotes). Para el religioso, Dios juega el mismo papel que juega la Sociedad en la realidad. Asimismo, su acción se realiza por mediación del sacerdote; por consiguiente, ésta ya no es *su* acción. Y, en el sacerdote, la acción es trans-individual, por lo que tampoco es *suya*.

El hombre religioso vive, puesto que actúa; pero no se da cuenta de que actúa, y sólo piensa en su nulidad y en su muerte. No sabe que el mundo en el que vive es *su* mundo, el resultado de *su* acción; él cree que es la obra de Dios y que sigue siendo pecado y desgracia. El sacerdote le consolará y le dirá que, a pesar de todo, su acción es algo positivo, pero ésta no es sino una «*gebrochene Gewissheit*» (171)[19]. Le dice: tu actual desgracia será *Genuss* (gozo) en el más-allá. Pero el hombre religioso nunca tiene la certeza de eso y, además, esta Beatitud es «*an sich*», no «*für sich*».

Incluso una vez llegado a su culmen, el hombre religioso conserva todas sus características —la desgracia y el aislamiento—, puesto que cree en un más-allá. La desgracia, el aislamiento y la religión forman un todo.

El hombre comprenderá ahora que su acción es *an sich* y que *su Tun* y *su Sein* son *toda* la Realidad. Ya no hay para él *Jenseits*: es ateo. Ya no está aislado respecto a la Naturaleza: vive en la inmanencia, es Razón (cap. V).

18. StA, 155-156; FMJ, 332-334; FAG, 301-303.
19. StA, 156: 14; FMJ, 334; FAG, 303.

Esta transformación dialéctica de la Conciencia desgraciada (y, por tanto, del *Verstand*; en general, de la *Bewusstsein* y de la *Selbstbewusstsein*) en *Vernunft* (Razón, secc. C, cap. V) se describe en una sola frase (la última del capítulo).

Hegel se contenta con decir que —un buen día— el Hombre se da cuenta de que su Dios (imaginario) es, en realidad, él mismo: él se «reconoce» en Dios. De ahí el final de su desgracia. De ahora en adelante es el Hombre-de-la-Razón, se ha vuelto «racional».

Veremos, sin embargo, que esta Razón aún es «abstracta». La Razón concreta será el *Geist*. El hombre racional del capítulo V intenta vivir «independientemente» de la Naturaleza y del Estado (de la Historia): es el Intelectual burgués. También él se hunde en la nada (de la verborrea, de la locura, del suicidio).

[La brevedad del tránsito dialéctico parece mostrar que la «conversión» del hombre religioso al ateísmo (más exactamente: al antropoteísmo) hegeliano no es *necesaria*, que la religión es indefinidamente viable. Pero la vida religiosa es una vida desgraciada, sin una definitiva y completa «satisfacción» (*Befriedigung*). El «tránsito» es un acto de negación, es decir, de libertad; así que es indeducible. Lo mismo vale, además, para todas las etapas de la Fenomenología: el Estoicismo es superado porque es «aburrido»; el Escepticismo, porque es «inquietante» y «estéril»; la Religión, porque es inseparable de la desgracia interior. Lo único es que uno puede regocijarse en la desgracia. De ahí la posibilidad de una duración ilimitada de la religión].

RESUMEN DEL CURSO 1934-1935

(Extracto del Anuario de 1935-1936 de la École Practique des Hautes Études, Sección de Ciencias Religiosas)

Como continuación del comentario literal de la *Fenomenología del espíritu* hemos estudiado la sección dedicada al análisis de la *Conciencia desgraciada*, es decir, religiosa.

La religiosidad se caracteriza, según Hegel, por la *Entzweiung*, por la escisión de la unidad de la Conciencia en un Yo empírico que —al estar ligado al Mundo— es mortal y en un Yo transcendental: el alma inmortal en contacto directo con Dios. Y el origen de la *desgracia* (*Unglück*, *Schmerz*) del Hombre religioso es la imposibilidad de suprimir la *Widerspruch*, la oposición de los dos elementos contradictorios de la *Conciencia escindida* (*gedoppeltes*). Al no conseguir la unidad consigo mismo, este Hombre jamás alcanza la *Befriedigung*, la *satisfacción*, que es el fin supremo y la justificación última de la existencia humana.

El origen del dualismo que está en la base de la Religión y, por consiguiente, de la desgracia, es doble. Por una parte, es el deseo de inmortalidad individual, el miedo servil y esclavizante a la muerte. Del mismo modo que en la Lucha por la vida y la muerte (descrita anteriormente) el Hombre se convierte en Esclavo de su adversario porque quiere conservar su vida a cualquier precio, así también se convierte en Esclavo de Dios porque quiere evitar la muerte buscando en sí, como Hombre religioso, un alma inmortal. Por la otra, el Hombre llega al dualismo religioso porque no consigue realizar su libertad, es decir, su auténtico ser, en este Mundo de aquí abajo. El Esclavo, derrotado a causa del temor a la muerte, ha cedido el Mundo al Amo vencedor, y, mientras no se decida a luchar contra el Amo para conquistar el Mundo, solamente podrá buscar su libertad más allá del Mundo, en el *Jenseits*, en lo *tras*cendente religioso. El Esclavo que busca su libertad viviendo en un Mundo dominado por el Amo se ve obligado a realizar una distinción entre el Yo empírico sometido y el Yo que supuestamente es o llegará a ser libre en el más allá, es decir, se ve obligado a vivir en una actitud religiosa. Pero, en realidad, el Yo trascendente es menos libre aún que el Yo empírico servil, pues el Hombre religioso, con su alma inmortal, es Esclavo de Dios, del Amo absoluto. Así, el Hombre religioso, *desgarrado* en sí mismo (*entzweit*), no consigue realizar su li-

bertad. No alcanza, por tanto, la *satisfacción*, y se queda para siempre en la desgracia de la Servidumbre.

Los textos estudiados, voluntariamente equívocos, no permiten resolver la cuestión relativa al ateísmo de la filosofía hegeliana. Hegel recalca que él se limita a describir la Conciencia religiosa sin plantear el problema de la verdad de las ideas emitidas por el Hombre religioso. Sin embargo, no cabe duda de que el propio Hegel rechaza la idea del *Jenseits*, de la *trascendencia* de Dios. Según él, lo específico de la Religión es precisamente la noción de que lo Absoluto estaría *fuera* del Mundo espacio-temporal, *más-allá* de la humanidad y de la Historia. Esta idea opone la Teología (incluso cristiana) a la auténtica Filosofía o a la *Ciencia* de Hegel, lo cual se refleja en el plano existencial en la *desgracia* del Hombre religioso.

«El verdadero ser del Hombre es su acción», dice Hegel. El Hombre se realiza en tanto que individuo libre e histórico y alcanza así la *Satisfacción*, que da testimonio de la plenitud y la perfección de su ser, sólo en y por la acción que él efectúa como Ciudadano (*Bürger*) de un Estado. Ahora bien, a causa de la idea de la trascendencia, la acción del Hombre religioso no es una auténtica acción y la Sociedad religiosa (la Iglesia) no es un auténtico Estado. El Hombre religioso actúa. Pero, para él, el fin de su acción está en el más-allá, sobre el cual no tiene influencia: la eficacia viene de Dios; así que es Dios quien actúa en el Hombre; de este modo, su acción no realiza su libertad o su ser y no le proporciona entonces la Satisfacción que busca. De igual modo, la Iglesia no es una Sociedad o un Estado auténticos: sus miembros persiguen un fin trascendente (la salvación) estrictamente individual; en esa consecución no se puede ayudar a nadie ni ser ayudado por alguien; de ahí la ausencia de una auténtica interacción social, la única capaz de llevar al Hombre a su perfección. Así, la idea de la trascendencia le quita a la acción individual y social del Hombre religioso toda eficacia. Y esto lo reconoce él mismo, ya que no espera que la salvación provenga de sus propias acciones, sino de la gracia divina. Pero al reconocer la ineficacia de su acción, es decir, la vanidad de su ser, el Hombre reconoce y acepta la *desgracia* que, para él, es la esencia misma de su existencia, y que, en realidad, es tanto el origen de la Religiosidad como su consecuencia.

Para liberarse de esta *desgracia*, para alcanzar la *Satisfacción*, es decir, la plenitud realizada de su ser, el Hombre debe, por tanto, abandonar primero la idea del *más-allá*. Debe reconocer que su única y auténtica realidad es su acción efectuada libremente en este Mundo de aquí abajo y para este Mundo aquí abajo; debe comprender que él no es nada

al margen de su existencia activa en el Mundo en el que nace, vive y muere, y en el que puede alcanzar su perfección. Y el Hombre termina por comprenderlo. Y al comprenderlo, el Hombre deja de ser el *Hombre de la Conciencia-de-sí*, que tiene su culmen en la *Conciencia desgraciada*, y se convierte en el *Hombre de la Razón* (*Vernunft*), que, según Hegel, «no tiene religión».

III

CURSO DEL AÑO ACADÉMICO 1935-1936

RAZÓN (*VERNUNFT*)
(Sección C, capítulos V-VIII)

I. GEWISSHEIT UND WAHRHEIT DER VERNUNFT (Capítulo V)

Introducción al capítulo V (175-182)[1]

La introducción se dirige contra Fichte y su «Idealismo subjetivo». El *Ich* no es aquí el *Geist* hegeliano, sino el fichteano, el Yo «abstracto» del Idealismo fichteano.

Objeción hegeliana al Idealismo: para que el Idealismo sea verdadero hace falta que el Yo sea «*an sich* alle *Realität*». Ahora bien, al principio, eso es falso; no será verdadero hasta el término del proceso dialéctico e histórico (expuesto en el cap. VI). Ahora el Yo sólo es todavía la *Selbstbewusstsein* del final del capítulo IV, que está lejos de ser toda la Realidad. Para que el Idealismo sea verdadero hace falta que el Yo se *convierta* en toda la Realidad y se *revele* como tal; pero el Yo no se convertirá en eso más que al final de la Historia y por medio de la acción histórica del Hombre (Lucha y Trabajo).

Recordatorio de qué es la acción (= libertad = negación = mediación). En Fichte sólo hay un *Sollen* (un deber de actuar), no una auténtica acción.

1. StA, 157-163; FMJ, 337-347; FAG, 305-315.

El Hombre olvida el camino que le ha llevado a la *Vernunft* (y que se describió en el cap. IV). Así sucede en Fichte: él revela solamente el resultado, no el camino, la totalidad del proceso; revela solamente una certeza (*Gewissheit*) subjetiva. El filósofo idealista, que no da cuenta del camino recorrido por el Hombre antes de llegar al Idealismo, es incomprensible. A causa de ello, sus afirmaciones no pueden ser sino erróneas: no «justifica» su actitud.

La Realidad que la *Vernunft* alcanza (Kant, Idealismo) es *die reine Abstraktion der Realität*. Hegel se sirve aquí de las mismas expresiones que empleaba para describir el Yo del *Begierde*. ¿Por qué? Porque el Idealista ha olvidado el camino recorrido; su Yo no está mediado (por él mismo), y él es, pues, *einfach*, *unmittelbar*, *rein*. Este Yo del Idealismo subjetivo no podría ser toda la realidad.

Dos aspectos del Yo kantiano y fichteano: el que va de la unidad a lo múltiple y el que va de lo múltiple a la unidad. Por una parte, la búsqueda (*das unruhige Hin- und Hergehen*); por la otra, la «tranquila unidad». Para una, la unidad es el *Gegenstand* (el Mundo); para la otra, el *Gegenstand* es el Yo.

La contradicción del Idealismo subjetivo es análoga a la del Escepticismo (solipsismo). Kant no sale del Yo (abstracto) más que por medio del empirismo.

En el primer párrafo de la introducción al capítulo V (175)[2], Hegel hace balance al resumir el contenido del capítulo IV, que describía la transformación de la *Selbstbewusstsein* en *Vernunft*, del Hombre religioso desgraciado en Hombre racional.

Esta transformación equivale a la negación de toda trascendencia y, por tanto, de todo dualismo existencial y teórico. El Hombre de la Razón es esencialmente irreligioso y ateo. Éste sólo vive en sí mismo, sólo piensa en sí («individualismo», actitud esencialmente asocial, apolítica). Así, en tanto que filósofo, él inventa el Idealismo subjetivo (Kant, Fichte): el Yo, su Yo, es para él *toda* la realidad, y el Mundo es *su* representación.

El Religioso oponía el Yo al Mundo (trascendente, es decir, divino). La Razón identifica el Mundo con el Yo. Pero éste es todavía el mismo Yo «abstracto» del Religioso, que se *oponía* al Mundo. De ahí la insuficiencia del Idealismo: el Mundo no puede ser *idéntico* al Yo que se le *opone*. Hay que *identificar* el Yo con el Mundo no solamente por medio del pensamiento, sino por medio de la acción histórica, que transforma (mediante la Lucha y el Trabajo) el Mundo en función del Yo y que los identifica efectivamente. Esta acción en el Mundo es el *Geist* (cap. VI).

2. StA, 157; FMJ, 337; FAG, 305.

Pero la acción transformadora del Mundo no puede ser sino colectiva. Ahora bien, el Yo del Religioso —y, por tanto, el Yo «racional»— está aislado. De ahí el «individualismo» de la Razón y, en consecuencia, su esterilidad.

Pero hay un progreso: como ha negado la trascendencia, el Hombre ya no huye del Mundo, lo soporta.

175: 10 (por abajo)[3]: «*die Mitte*». Es el sacerdote, que era el tema del análisis de la Conciencia desgraciada. El texto dice «*erscheint*» (en pasado): Hegel quiere señalar que él está hablando aquí aún el lenguaje del Religioso del capítulo IV. (Para Hegel, este *Mitte* no será el sacerdote, sino el *Volk*; no será Cristo, sino el Estado. Será el *Geist*).

175: 2 (por abajo)[4]. Comienzo en sentido estricto de la introducción al capítulo V.

La *Vernunft* es una nueva actitud hacia el *Anderssein*. El Hombre racional ya no niega la realidad empírica: la acepta, se interesa por ella, la observa (*Beobachtung*). Más adelante, él modificará el mundo real (cap. VI) y se convertirá en *Geist* por medio de su acción transformadora del Mundo.

El Hombre Religioso ya ha actuado —y socialmente— en la Iglesia; pero como *Selbstbewusstsein*, no como *Vernunft*. Pero el hombre ha olvidado ese camino de la acción ya recorrido; si él quiere dar cuenta de su estado, será un filósofo idealista, tomará su *Ich* por un «pensamiento», no por una acción real en un Mundo dado. Pero cuando el hombre de la *Vernunft* no filosofa, reconoce la realidad del mundo: la acepta sin querer cambiarla. (Además, el Idealista deberá recurrir también a la *sensación* para conseguir un contenido: él es, en realidad, un empirista).

176: 16[5]: «*Das Grab seiner Wahrheit*». Es la tumba de Jesús, perdida tras las cruzadas; final de la Edad Media. Cronológicamente, el capítulo V se ocupa entonces de la época moderna. En realidad se trata incluso de la contemporánea: Schelling, Gall, Schlegel, etc. Pero, en principio, Hegel describe las actitudes asociales (contemplativas, activas, filosóficas) que se reproducen doquiera que el Hombre acepta el Mundo natural (sin trascendencia ni religión) y se aísla del Mundo social (no es ciudadano). Hegel no analizará la historia real hasta los capítulos VI y VII.

3. StA, 157: 18; FMJ, 337; FAG, 305.
4. StA, 157: 27; FMJ, 337; FAG, 305.
5. StA, 158: 6; FMJ, 338; FAG, 305.

El Mundo tiene ahora un Interés para el hombre; él sabe que puede actuar en el mundo y para el mundo. Pero no lo transforma: lo observa o goza de él.

Antes, el Mundo desaparecía; ahora es permanente, y el hombre encuentra su *Wahrheit* y su *Gegenwart* en esta permanencia (*Bestehen*).

182, último párrafo de la introducción[6]: proceso de realización de la *Vernunft*, que será descrito en el capítulo V.

Estructura del capítulo V

A) *Beobachtende Vernunft* (183-254)[7]. Aspecto teórico (*Beobachtung*).

B) *Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins...* (255-282)[8]. Aspecto activo (*Tun*).

C) *Die Individualität...* (283-309)[9]. Aspecto filosófico. Tránsito al *Geist* (309-312)[10].

Capítulo V, A. Actitud cognitiva, teórica, científica.

Introducción (183-185)[11].

a) Observación del Mundo empírico (185-221)[12]: vitalismo schellingeano, «sistema de la naturaleza», el universo concebido como un organismo;

b) Observación del Yo empírico (221-227)[13]: psicología empírica y lógica psicológica;

c) Observación de las relaciones entre el Mundo empírico y el Yo empírico (227-250)[14]: frenología de Gall, pero en realidad crítica a toda antropología naturalista («racismo»).

Tránsito de la observación racional del científico aislado (cap. V, A) a la actitud activa del hombre histórico y social (caps. VI-VII) (250-254)[15].

Pero primero: capítulo V, B-C, es decir, análisis de las actitudes existenciales (no puramente contemplativas, teóricas) del Hombre racional aislado de la Sociedad e indiferente hacia el Estado: «individualismo existencial» del intelectual burgués (V, B) y sus reflejos filosóficos (Kant-Fichte; V, C).

6. StA, 163; FMJ, 347; FAG, 315.
7. StA, 164-233; FMJ, 348-453; FAG, 315-429.
8. StA, 233-259; FMJ, 453-492; FAG, 431-473.
9. StA, 259-284; FMJ, 493-532; FAG, 473-515.
10. StA, 284-287; FMJ, 532-536; FAG, 515-519.
11. StA, 164-165; FMJ, 348-350; FAG, 315-319.
12. StA, 165-200; FMJ, 351-405; FAG, 319-375.
13. StA, 201-206; FMJ, 406-413; FAG, 377-385.
14. StA, 206-228; FMJ, 414-446; FAG, 385-423.
15. StA, 228-233; FMJ, 446-453; FAG, 423-429.

A. *Beobachtende Vernunft* (183-254)[16]

El hombre observa el mundo real, empírico, utilizando la sensación, la percepción, el entendimiento. Éstos no son lo que eran al comienzo (caps. I-III); ya han sido penetrados por la *Vernunft*. Sin embargo, la situación es análoga a la situación inicial. Asimismo, la dialéctica de la *Vernunft* pasará por etapas análogas. La diferencia con la *Bewusstsein* (caps. I-III) reside en el lado *activo* del conocimiento racional: *Erfahrungen*, «la Naturaleza se pone en cuestión». Pero se pone en cuestión para describirla, aún no para transformarla (no hay técnica).

183: 11 (por abajo)[17]: «[...] *die Gegenwart* vernünftig ist». No hay que olvidar que lo racional es una *acción*, una acción racional y *real*.

El Hombre se *interesa* por el Mundo, sabe que el Mundo es *vernünftig*, busca ahí su propia *Unendlichkeit* (infinitud) (que se realiza como *Leben* [vida]: la totalidad del mundo es un organismo vivo. Pero habrá que superar la noción de *Leben* para llegar al *Geist*).

La *Beobachtende Vernunft* no es la *Vernunft* plenamente realizada. Es la inacción de la *Vernunft*, la contemplación puramente pasiva; es, pues, la inconsciencia de la *Vernunft*: tampoco ella llegará al *Geist* y se detendrá en la noción de *Vida*. Es una razón *abstracta*. El Hombre-de-la-razón no se comprende como individuo concreto, ya que la *Beobachtende Vernunft* es la razón de un individuo aislado, asocial, de una sombra humana que apenas se ha desprendido de la vida puramente biológica. El Hombre de la Razón observadora no conoce la Historia; él no puede tener, por tanto, más que una visión abstracta del Mundo, el Mundo no es, para él, sino Naturaleza (Schelling).

Soberanía de la Razón, dado que el Mundo obedece a leyes, que son las que descubre la *Vernunft*. Ésta sólo formula por ahora signos (*Zeichen*), que son las palabras con las que ella describe el Mundo (natural).

16. StA, 164-233; FMJ, 348-453; FAG, 315-429.
17. StA, 164: 16; FMJ, 348; FAG, 315.

(Desde «*Aber dieses* [...]» [183: 4 (por abajo)] hasta el final del primer párrafo de 184[18]. Paréntesis escrito desde un punto de vista superior).

El Hombre de la Razón actúa *en la Naturaleza*, no *en la Sociedad*. Así que la Razón no supera, por así decir, el nivel del conocimiento biológico.

La Razón observadora cree que el Mundo le interesa en sí mismo y que quiere encontrar «*das Wesen der Dinge als der Dinge*». Ella no se comprende entonces a sí misma. Aquí es Hegel quien habla).

(184: 19[19]: «*Wenn es die Vernunft als gleiches Wesen* [...]», etc.: paréntesis. Se trata aquí de la *Vernunft* del capítulo VIII, es decir, de la *Vernunft* realizada en la filosofía de Hegel: el ser de la cosa y el ser del hombre coinciden. La filosofía de la Naturaleza debe tener la misma base que la filosofía del Espíritu).

184: 28[20]: «*Die Vernunft, wie sie* unmittelbar [...]». La Razón es ahora (al comienzo del cap. V) *unmittelbar*, «inmediata». Ésta cree tener ante sí una naturaleza bruta, independiente del hombre. La Razón «actuará» sobre esta naturaleza, observándola activamente (sin cambiarla). El resultado del movimiento dialéctico (descrito en el cap. V, A) será la toma de conciencia de la Razón. Este resultado será el *Geist* (cap. VI). (En sí mismo, el devenir de la Razón observadora conduce a un callejón sin salida. Son los otros aspectos de la *Vernunft* —cap. V, B y C— los que le permiten pasar al *Geist*).

185 ss.[21]: se dirigen contra la «Filosofía de la Naturaleza» de Schelling. Según Hegel, Schelling no ve la categoría de la Negatividad que él mismo ha descubierto en el ser humano.

¿En qué se diferencia la Vida del *Geist*? El ser vivo es esencialmente movimiento, devenir, proceso. Ahora bien, Hegel dice lo mismo del *Geist*. Pero el proceso vital no es creador (puesto que no es negador); éste termina allí donde comenzó (va del huevo al huevo). Circularidad del proceso biológico: sin progreso, sin Historia. La Vida termina en el *Selbstgefühl*, en el mero sentimiento de sí, que Hegel asocia al *Begierde* (deseo). El animal no tiene *Selbstbewusstsein*. La Vida no es, pues, lo mismo que el *Geist*. Les diferencia la *Vermittlung* (la mediación a través de la acción *negadora*).

Diferencia esencial entre el Hombre y el Animal (la Naturaleza en general):

18. StA, 164: 23-36; FMJ, 348-349; FAG, 317.
19. StA, 165: 5; FMJ, 349; FAG, 317.
20. StA, 165: 13; FMJ, 349; FAG, 317.
21. StA, 165; FMJ, 350; FAG, 317.

En el mundo biológico, lo que une al individuo (lo particular) con lo universal es la especie (*Gattung*); en el mundo humano (histórico), es el pueblo (*Volk*). Ahora bien, el pueblo es una cosa completamente distinta a la especie. Pues la especie no es un todo orgánico; es un mero aglomerado de individuos aislados, sin auténtico contacto, sin unidad real. En el plano biológico hay dos clases de individuos: *a*) *Erde*, el Universo; y *b*) *eigentliche Einzelheit*, los diversos animales, las plantas. Entre ambos no hay nada. La especie no se coloca entre ellos, no los une. Por el contrario, el *Volk* se sitúa como auténtico *Mitte* (término medio), a la vez mero individuo y universo: universo para sus miembros, individuo para la humanidad. La Historia no existe al margen de los individuos que la hacen; en cambio, la Tierra y los individuos biológicos no existen en el mismo plano. La naturaleza orgánica no tiene, por tanto, historia; ella cae directamente de lo universal a lo particular: de la Vida en general a *esta* planta, a *este* animal.

El hombre se diferencia del animal en que es un Ciudadano (*Bürger*); él solamente puede realizarse en tanto que hombre por la intermediación del pueblo (*Volk*) organizado como Estado (*Staat*). La *Vermittlung* es, en el fondo, la acción en y por la Sociedad; es el auténtico *Anerkennen*: el hombre reconoce al otro hombre en tanto que hombre y él es reconocido como tal por éste. El hombre alcanza la *Befriedigung* en y por otro hombre. Ahora bien, en el mundo puramente natural, vital, no hay *Vermittlung* (mediación), ya que ahí no hay una Sociedad (*Volk*, *Staat*) donde los individuos se «reconozcan» mutuamente en su realidad y en su dignidad. Luego: fuera de la Sociedad, el Hombre no es sino un animal (la «bestia intelectual» del capítulo V, C, a).

B. *Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst* (255-282)[22]

Actitudes existenciales del Hombre que acepta el Mundo natural dado y se aísla de la Sociedad, desinteresándose —en realidad— del Estado.

El «Idealismo existencial»: todo el mundo quiere ser *reconocido*, pero sin reconocer a los demás. Todos viven en una pseudo-sociedad. Pero, en realidad, viven en un mundo humanizado, resultado del trabajo del hombre, en una sociedad (una pseudo-sociedad, a decir verdad).

22. StA, 233-259; FMJ, 453-492; FAG, 431-473.

Así pues, el Hombre-de-la-Razón vive en sociedad como si estuviera solo en el mundo, aunque sepa que vive en sociedad.

Se trata del estadio de la *Vernunft*, del hombre racional: «Cada uno en su casa y Dios en la de todos».

255, segundo párrafo[23]. Las diferentes etapas de la dialéctica de la *Vernunft* vuelven a pasar (en cierto modo) por las de los capítulos I-IV. El hombre debe pasar de la *Selbständigkeit* (actitud del Amo) a la *Freiheit* (actitud del Esclavo) para llegar finalmente (final del cap. V) a la actitud de Ciudadano (descrito en el cap. VI).

256: 3[24]. Recordatorio del capítulo IV: estamos en el punto en el que el Esclavo, que sucesivamente ha sido Estoico, Escéptico y Religioso, se ha vuelto ateo: ya no hay trascendencia, ya no hay oposición al Mundo dado. El Esclavo parece entonces haber regresado al hombre empírico, a la actitud del Deseo (*Begierde*), análoga, por tanto, a la del Amo. Pero no es lo mismo. Esto no es un callejón sin salida. No nos las estamos viendo con Amos, sino con Esclavos liberados. Como aún siguen siendo Esclavos, no dejan de trabajar: quieren realizar su *obra*, una Obra; no tienen suficiente con ellos mismos: *quieren* ser reconocidos («célebres»).

El aislamiento es el fondo de la existencia del Hombre-de-la-Razón. Esto es lo que Hegel llama «*das geistige Tierreich*» (285)[25] cuando describe esa pseudo-sociedad de «individualistas» que es la «República de las Letras» (V, C, a).

El Hombre-de-la-Razón en general:

Es el que no ha participado «todavía» en la vida social. El Esclavo que alcanza la *idea* de la libertad y que ya no tiene Amo (ni tampoco Dios), pero que no lucha como Amo, no *es*, pues, un Amo; él no participa todavía en «la acción» de la Sociedad, no lucha en ella, para ella y contra ella. Crítica aquí del individualismo y del liberalismo burgués: actitudes e ideologías de Esclavos sin Amo.

Este Hombre vive en el Mundo. Pero, al principio, no lo conoce. De ahí: *Welterfahrung* (sección A: *Beobachtende Vernunft*). Esta observación puramente pasiva no revela la vida del hombre en tanto que ser humano, que consiste en la acción. Ella comprende y describe (revela) la vida biológica (*Leben*), no el *Geist*. Además, ¿cómo podría *observar* el Espíritu si éste aún no ha sido *realizado*? Pues el Espíritu se realiza

23. StA, 233; FMJ, 454; FAG, 431.
24. StA, 234: 4; FMJ, 454; FAG, 431.
25. StA, 261; FMJ, 496; FAG, 477.

por medio de la *acción* (negadora y, por tanto, creadora) en el Mundo. Luego: necesidad de la experiencia «mundana», de la vida activa en el mundo *social* e histórico (cap. VI).

260: 9[26]. Se trata del hombre que todavía no ha alcanzado la *Befriedigung* ni la *Glück* (que no está satisfecho ni tampoco es feliz): él sigue el encadenamiento de las pulsiones que surgen unas de otras (cf. la dialéctica del *Begierde*, cap. IV). (Por ejemplo: el hombre del Renacimiento). El Esclavo sin Amo, el Religioso sin Dios, se entregan al Placer (*Lust*). Ese hombre satisface *racionalmente* sus instintos. (Su análogo en el cap. VI: el hombre de la *Aufklärung*, del Siglo de las Luces).

260: 12[27]. El hombre que ha perdido su bienestar social. Aquí estamos en el ámbito de los instintos sublimados y de las ideologías. La vida ha abandonado la «*sittliche Substanz*» (vida social) y se ha refugiado en los individuos, que, en cierto modo, se aíslan en sus instintos y que creen que pueden realizar «*durch sich selbst*», en y por ellos mismos, lo universal.

(«*Bestimmung*» posee un doble sentido: determinación [a través de los instintos] y destino del hombre).

A continuación, Hegel describirá paralelamente: el proceso de sublimación de los instintos; y el proceso de mutua destrucción de las ideologías. La Verdad es esta destrucción; al menos, la comprensión de esta autodestrucción. Lo *verdadero* es el conjunto (coherente) de *todas* las ideologías, es decir, su descripción completa en la Fenomenología.

El instinto es menos fuerte que la *Vernunft*, cede ante ésta. Así, desde el punto de vista de la historia, el bandido cede el sitio al comerciante racional. El Espíritu (*Geist*) es más fuerte que la Naturaleza; no solamente más elevado, sino más fuerte. Y el Espíritu es el Hombre (que domina el Mundo por medio de la lucha y el trabajo).

Hegel dice (261: 2 [por abajo])[28] que insistirá sobre todo en el segundo proceso (ideologías). Hablará sobre todo del individuo que ya ha conocido la vida social y se ha aislado de ella. Hablará menos del juego de los instintos en el alma individual (tránsito del niño al adulto).

Hegel dice por qué: porque la dialéctica de las ideologías (que «subliman» los instintos) es un fenómeno de su tiempo y, por tanto, conocido y fácilmente accesible. De lo que se trata en el capítulo V, B-C es del «*Bürger als* Bourgeois», ante todo del intelectual (burgués). Éste era,

26. StA, 238: 8; FMJ, 460; FAG, 439.
27. StA, 238: 11; FMJ, 461; FAG, 439.
28. StA, 239: 2; FMJ, 462; FAG, 439.

además, la Razón observadora del capítulo V, A. De lo que se tratará en el capítulo V, B es de la dialéctica: del placer (a; 262-266)[29], del sentimentalismo (b; 266-274)[30], de la virtud (c; 274-282)[31].

Punto de llegada: el individuo que quiere expresarse por medio de la acción. Pero su acción será individual, aislada; así que él se expresará de un modo puramente verbal: literario. Escribirá libros. Esto conformará el bestiario intelectual (V, C, a; 285-301)[32]. Después, ese individuo querrá actuar como Legislador (V, C, b; 301-306)[33]. Y, por último, él intentará regocijarse en una actitud puramente crítica (V, C, c; 306-309)[34]. (309-312[35]: tránsito al capítulo VI).

a) *Die Lust und die Notwendigkeit* (262-266)[36]

Espontaneidad del placer: el hombre no *crea* su felicidad, sino que la toma y goza de ella tal y como le es *dada*. Así pues, no hay acción: ni lucha (Amo) ni trabajo (Esclavo).

(Ésta es la primera actitud de Fausto).

Diferencia entre *Begierde* y *Lust*: diferencia entre la violación y el «amor», entre la pura sexualidad y el erotismo.

En el placer, la autonomía de la Conciencia (= del Hombre) está suprimida: al final no queda más que el animal. No hay diferencia entonces con el *Begierde*: sumisión; la vida del placer atonta cuando no hay otra cosa (acción).

El Hombre-del-placer tiene frente a sí *Besitzen* (propiedades), no realidades brutas, inmediatas, meras cosas, como le sucede al Hombre-del-*Begierde*. Y es que él vive en una sociedad donde las cosas son propiedad (jurídica) de los hombres. Y las trata consecuentemente: las compra en lugar de robarlas, etcétera.

Punto en común con el Hombre-del-*Begierde*: la satisfacción se concibe (se quiere) como *inmediata*. Es decir, que el Hombre-(racional-)del-placer quiere gozar de los objetos (transformados por el trabajo humano) sin trabajar, sin haber transformado el objeto natural con su propio trabajo. Pero, en realidad, el trabajo está presente en la cosa; por eso uno puede consumirla «de gorra» y no «como un animal».

29. StA, 240-244; FMJ, 463-469; FAG, 441-447.
30. StA, 244-251; FMJ, 470-480; FAG, 449-461.
31. StA, 251-259; FMJ, 481-492; FAG, 461-473.
32. StA, 261-277; FMJ, 496-521; FAG, 477-501.
33. StA, 277-281; FMJ, 521-527; FAG, 501-509.
34. StA, 281-284; FMJ, 528-532; FAG, 509-515.
35. StA, 284-287; FMJ, 532-536; FAG, 515-519.
36. StA, 240-244; FMJ, 463-469; FAG, 441-447.

Actitud de pseudo-Amo: él no mata ni viola; sólo quiere obtener el consentimiento que le permita gozar de los objetos sin hacer nada, como un Amo. Pero el auténtico Amo *mata*: *lucha* por la satisfacción (reconocimiento).

Ideología elaborada por el Hombre-del-placer: antropología determinista y naturalista (el hombre es un animal).

265-266[37]: tránsito a *b*). Se acepta la necesidad (*Notwendigkeit*), pero se piensa que el autor de esa necesidad es el Yo, no la Naturaleza o el Mundo hostil. Se trata del Idealismo subjetivo y existencial del hombre «necesitado», que no consigue vivir de gorra y que no quiere ni luchar ni trabajar.

«Necesidad» natural = Idealismo (subjetivo) teórico;
«Necesidad» social = Idealismo (subjetivo) «práctico».

b) *Das Gesetz des Herzens, und der Wahnsinn des Eigendünkels* (266-274)[38]

El Hombre-de-«tierno-corazón»: hay en él una crítica a la Sociedad; una crítica puramente verbal, pero que ya es una «acción», puesto que es una negación. Es más activo y, por tanto, más consciente, o más «verdadero», que el Hombre-del-placer. Este hombre quiere realizarse como individuo *aislado* («único en el mundo»); pero él cree que sólo tiene valor por su crítica a la *sociedad*. A fin de conservar su valor, él quiere entonces conservar, en realidad, la sociedad que está criticando, ya que es esta crítica lo que le importa. O bien se las arregla para que su crítica no se realice; o bien, si sus críticas se realizan, no se da cuenta de ello y continúa criticando la nueva sociedad. Crítica puramente verbal. No quiere actuar.

¿Cómo se diferencia del Hombre-del-placer?

Por una parte, casualmente: por su «tierno corazón»; él no ha podido realizar su placer. Por la otra, esencialmente: pues él *opone* algo al Mundo dado (a la Sociedad): una utopía. «Utopía» porque este hombre no necesita saber qué vínculos existen entre su ideal y la realidad, es decir, cómo se puede *realizar* el ideal. No busca ni transformar la sociedad ni transformarse a sí mismo. (Pues, en la lucha contra la Sociedad que lo determina, el individuo también se transforma a sí mismo; de ahí el valor liberador de la lucha revolucionaria). No es un revolucionario.

37. StA, 243-244; FMJ, 468-469; FAG, 447.
38. StA, 244-251; FMJ, 470-480; FAG, 449-461.

Si el individuo no se adapta desde el principio a la sociedad, es un loco (o un criminal). Su idea es una idea loca (o criminal). Si el individuo la realiza, transformando la sociedad a la que «critica», él se transforma a sí mismo y su idea deja de ser una idea loca, puesto que ahora se corresponde con la realidad. En cambio, la utopía conduce a la locura porque está en permanente desacuerdo con lo real; ésta es la crítica existencial a la utopía.

El Hombre-de-tierno-corazón no puede vivir su ideal (utópico): él vive, en realidad, en la sociedad, en y por este orden mismo al que critica. Así que hay una radical contradicción interna. De ahí la locura. Considera como real lo que es irreal, y considera su vida cotidiana como irreal. En su aislamiento, él se opone al mundo entero, él es «mejor» que el mundo: delirio de grandeza. La Sociedad y el Mundo son malos porque *yo* no estoy a gusto ahí, porque *yo* no encuentro mi *placer* ahí. Hombre-de-tierno-corazón = Hombre-del-placer fracasado: huida hacia la utopía moralizante.

La Sociedad en la que vive este hombre es una sociedad compuesta de individuos parecidos a él. Cuando el Hombre-de-tierno-corazón termina por darse cuenta de ello, se convierte en el Hombre-de-la-virtud (273 ss.)[39]. El tránsito dialéctico consiste —como siempre— en una toma de conciencia: comprender una actitud es superarla.

El Hombre-de-tierno-corazón se vuelve más real mediante su crítica utópica: él toma conciencia finalmente de la realidad misma de la sociedad, que está constituida por individuos como el Hombre-del-placer y el Hombre-de-tierno-corazón. Se convierte en un Hombre-de-la-virtud (*Tugend*) y vive en el *Weltlauf*, en el curso-del-Mundo. Ese hombre no queda unido al Orden, al Curso-de-las-cosas —que él critica—, sino a otros críticos, y funda un partido. «La Virtud» es un partido: ideal no realizado, sociedad-fantasma. Pero ya es una sociedad. Luego: progreso respecto al «tierno corazón».

La Virtud pretende la «supresión» de la individualidad (274)[40]. En la «Virtud», los «hombres de corazón» se unen contra los «gorrones». Partido de la reforma social mediante una reforma moral. Sin lucha. Sin revolución. Sólo con palabras.

39. StA, 250; FMJ, 479; FAG, 459.
40. StA, 251; FMJ, 480; FAG, 459.

c) *Die Tugend und der Weltlauf* (274-282)[41]

Hay una interacción *real* entre lo particular (individuo) y lo universal (Sociedad, Estado). (Objetivo final: su fusión perfecta en el Ciudadano).

El Hombre-de-la-virtud quiere «suprimir» la Individualidad (el «egoísmo») sometiéndola a una *Zucht* (disciplina educativa). Ése es su error: él cree que la Sociedad ideal resultará automáticamente de la «reforma» de todos los particulares. El individuo sólo se realiza, en realidad, al realizar la Sociedad y el Estado (por medio de la lucha y el trabajo).

La auténtica, dialéctica, conservadora y sublimadora «supresión» (*Aufhebung*) de la particularidad, que la une a la universalidad (en la individualidad concreta y total del Ciudadano del Estado absoluto), no es un sacrificio personal. Ahora bien, la Virtud apunta a semejante sacrificio. Todavía hay entonces un aislamiento de lo particular. Éste se sacrifica por un ideal no realizado, por su idea de la virtud, que opone a lo real al aislarse de lo real.

Cf. «[...] *die wahre Zucht* [...]» (274: 5 [por abajo])[42]: el riesgo de la muerte en la lucha («revolucionaria») es siempre lo que al final condiciona la victoria y el valor humano, inseparables por lo demás (el revolucionario que fracasa es un criminal).

Para dejar de ser Esclavo, el hombre debe volver a colocarse en la situación en la que fue sometido a esclavitud; o, más bien, en una situación análoga: la lucha a muerte por el reconocimiento (esta vez: en la Sociedad, en el Estado).

Pero el Hombre-de-la-virtud no podrá hacer otra cosa que suprimirse a sí mismo. Especie de suicidio. (Cf. el Estoicismo).

Esa «Virtud» es —idealmente— este Orden existente mismo, pero liberado de sus distorsiones. Éste no es un ideal verdaderamente revolucionario: se niegan los detalles, se acepta lo esencial.

El «socialismo» del Hombre-de-la-virtud es un pseudo-socialismo, un individualismo burgués para el que el individuo es un particular; éste no es el Ciudadano que se realiza en una *lucha* social revolucionaria. El Hombre-de-la-virtud otorga todo el valor al particular tal y como es en su lucha contra el *Weltlauf*; por consiguiente, éste debe conservarse en su cualidad de «luchador»; por consiguiente, no quiere cambiar, en el fondo, la sociedad dada. No quiere salir victorioso, ya que su victoria suprimiría su realidad como luchador, es decir, su valor. El ideal sigue siendo irreal.

41. StA, 251-259; FMJ, 481-492; FAG, 461-473.
42. StA, 252: 9; FMJ, 481; FAG, 461.

Es necesario mantener el capitalismo a fin de que haya (¿siempre?) un proletariado y un Partido socialista: socialismo «reformista».

Para el Hombre-de-la-virtud, la naturaleza humana es buena. Basta con enseñarles a los hombres la bondad de su naturaleza. (Pero, para Hegel, la «naturaleza humana» no existe: el hombre *es* lo que *hace*; él se *crea* a sí mismo por medio de la acción; lo que de innato hay en él, su «naturaleza», es lo animal).

El Hombre-del-*Weltlauf*, el que acepta el curso de las cosas y actúa en ellas, es libre frente al orden que realiza y del que se aprovecha; él puede sacrificarlo todo por este orden, cualquier ideología, e incluso su vida. Es un Amo. Todo es, pues, para *él*, y no «en sí». El Hombre-del-*Weltlauf* siempre sale victorioso frente al Hombre-de-la-virtud, cuya ideología nunca modifica el curso de la Historia. Para aquél, lo que cuenta no es la idea, sino la acción concreta. Y esta acción crea la realidad humana (es decir, la realidad social, política, histórica). Sólo el ideal «distorsionado» por el hombre de acción se convierte en realidad: Napoleón es quien *realiza* el ideal revolucionario. El *Weltlauf* logra una victoria sobre la Virtud porque «distorsiona» su ideología. Pero el ideal de la Virtud se «distorsiona» al pasar «de la nada de la abstracción al ser de la Realidad»: el ideal, por tanto, se realiza, por lo que puede decirse que la Virtud ha vencido al mundo. Siempre y cuando ésta se haya transformado en acción revolucionaria. Ahora bien, como esta acción es real, forma parte del *Weltlauf*. Luego sólo éste es verdaderamente real. El ideal humano sólo se realiza en y por el *Estado* perfecto, en tanto que su ciudadano activo.

C. *Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist* (283-309)[43]

Esta Individualidad es el Intelectual. Su «*Tun verändert nichts und geht gegen nichts*». Acción vuelta sobre sí misma, que se expresa a sí misma: actividad literaria.

Correspondencia con la conciencia religiosa; pero aquí se trata de un pseudo-trascendente: el Arte, la Ciencia, etc. Es trans-social, pero no trans-mundano: lo Bello, lo Verdadero y el Bien.

43. StA, 259-284; FMJ, 493-532; FAG, 473-515.

a) *Das geistige Tierreich* (285-301)[44]

286[45]. El Intelectual es un animal inteligente; él expresa pura y simplemente su «naturaleza» (innata), su «carácter», algo ya existente, «natural» y, por consiguiente, animal.

La ideología «oficial» y confesa aquí es el Idealismo subjetivo, pero esto es una ilusión; la ideología que corresponde verdaderamente a esta actitud es, en realidad, el naturalismo.

El Intelectual expresa su «naturaleza», se limita a su «naturaleza», no se trasciende. El auténtico hombre (activo) se trasciende: por medio de la lucha y el trabajo. Cuando el hombre sale del *Sein*, es una nada que salta a la nada; desaparece. Cuando él vive humanamente, es decir, activamente, es una nada que nadea en el ser (287: 22)[46]. La nada nadea en el auténtico tiempo (histórico), en función de un auténtico futuro (todavía inexistente). El tiempo es la nada que se mantiene en el ser a la vez que lo destruye. El tiempo es el Espíritu (el Hombre).

(¡Es el Entendimiento el que piensa así, no la Razón!). Crear la Historia es fijar el tiempo en el espacio: penetración del ser por parte de la nada. En el *Begierde* y en la acción que surge de éste, el Hombre se comprende como una nada presente entre las dos nadas que son el pasado y el futuro: una nada presente en el ser (ésta es la verdadera «presencia real» del Espíritu en el Mundo).

El Hombre, presencia real de la nada en el ser (tiempo), es acción, es decir, lucha y trabajo; y nada más. El Hombre que se *sabe* como nada (sin vida después la muerte, ateísmo) es una nada que nadea en el *ser*. Puede alcanzar la *Befriedigung* (satisfacción) en el *Gegenwart* (presente); la *Befriedigung* del *Bürger* (ciudadano) en el Estado. Un ciudadano que lucha y trabaja: el soldado-obrero del ejército de Napoleón.

El Hombre es Acción. Su comienzo *inmediato*, que es también su meta, es el *Begierde*, el cual produce la acción, es decir, la destrucción, la negación del ser dado. La acción se revela por medio de la conciencia y la conciencia se realiza por medio de la acción: las dos forman un todo. El Hombre *es* acción desde el principio y, al final (a través de la Fenomenología), él se *revela* (se comprende) como acción. La forma primitiva de la acción es el *Begierde* (deseo aún animal), después el *Anerkennung*: deseo humano de reconocimiento; después la *Kampf* (lucha); después el *Arbeit*; etc. Las condiciones *dadas* de la existencia del hombre son su *Nicht-*

44. StA, 261-277; FMJ, 496-521; FAG, 477-501.
45. StA, 262; FMJ, 497; FAG, 477.
46. StA, 263: 31; FMJ, 499; FAG, 481.

getan-haben, lo que él no ha *hecho*. Su «naturaleza». Pero esto ya es una realidad humana. Y es que *su Nicht-getan-haben* ha sido hecho (creado) por los *demás*. La naturaleza innata del individuo no es, pues, puramente biológica. El Interés que el hombre le presta a *esta* «naturaleza» es humano (filosófico); al interesarse por ella, se interesa por sí mismo.

Como el Intelectual no actúa (y, por tanto, como no se *crea*), solamente puede interesarse por lo que *está* en él, es decir, por su «naturaleza» innata. Ésta es humana porque él vive en sociedad, porque él ha sido «educado» (*gebildet*) por la *acción* creadora de los demás. Así que cuando el Intelectual habla de su «naturaleza», está hablando del Hombre. Pero lo que dice de éste será falso, ya que no ha comprendido que el «verdadero *ser* del hombre es su *acción*».

El interés del Intelectual: su talento. Su medio de acción: su talento mismo. Él muestra su talento mediante su talento.

El Ciudadano emplea los medios internos («talento», «carácter») necesarios para la acción, así como medios reales, objetivos. Su acción es una interacción entre la cosa (exterior) y él mismo. Pero el Intelectual no actúa realmente, por lo que con sus «medios internos» tiene suficiente.

Para Hegel, el Hombre sólo es lo que es gracias a la acción; él *es* la acción. El Hombre no es un objeto real más que en la medida en que se ha realizado en el Mundo por medio de la acción. (La acción realizadora de la Humanidad es la evidente transformación de la Naturaleza mediante del Trabajo). Ningún hombre realiza «su» obra; él *es* la obra que ha realizado.

¿Cómo puede decirse que el Hombre *es* su Obra si ésta es (se vuelve) independiente del hombre que la ha ejecutado (ésta se convierte en un *Sein*, en una cosa como las cosas naturales)?

Hay que tomar al individuo y a la obra a la vez: el *Geist* (Hombre) es su conjunto. El Individuo es más universal que su obra: puede trascenderla. Lo hace realmente al crear otra obra. Entonces se transciende a sí mismo. Pero él puede contentarse con una superación puramente subjetiva, inactiva y, por tanto, imaginaria: con una «crítica». Puede comparar su obra con otra obra. Comparación entre las obras: ésa es la ocupación del típico Intelectual, del crítico literario (Schlegel). Éste constata que todas son malas. Dirá: las menos malas son las más sinceras, las más honradas, las más «desinteresadas» (su contenido da igual además: todo está permitido). No se puede, así pues, juzgar a los individuos: relativismo absoluto; todos «tienen razón»; uno puede decir y hacer todo cuanto quiera siempre y cuando esté «de acuerdo consigo mismo». Uno tiene derecho a «expresar su naturaleza» en y por su obra, sea cual sea esta «naturaleza».

Para Hegel, el individuo se juzga a sí mismo por el *éxito*. Para «tener razón», él debe imponer su idea a los demás, es decir, debe *realizarla*. Por eso hay valores absolutos. Los Estados se juzgan a sí mismos de ese mismo modo, por la Historia universal. La verdadera «crítica» es acción: uno se critica a sí mismo al ejecutar su idea; uno critica a los demás al luchar contra ellos a muerte.

290[47]. El problema que se plantea es el siguiente: ¿cómo transciende el Hombre su Obra (que es un *Sein*) sin destruirla?

La obra del ciudadano es una realidad social. Así que la obra manifiesta igualmente la naturaleza de los *otros* individuos. El hombre se transforma en la realización de su obra; la naturaleza innata (animal) se disuelve en y por la obra y el hombre alcanza su verdad, se convierte verdaderamente en un hombre y en un hombre *real*.

La obra es un *Sein* que los demás querrán negar y distorsionar, destruir, como si fuera un *Sein* parecido al *Sein* natural. Pero el hombre luchará y trabajará por defender su obra. Si lo consigue, se mantendrá en la existencia como realidad humana (*Geist* y no *Sein*), es decir, como realidad mediada por la acción.

292[48]. La obra es el Tiempo *espacializado*. En Hegel siempre hay una oposición entre el Espacio y el Tiempo, entre el *Sein* y el *Werden* (el *Begriff*).

El Intelectual puede (podría) comprenderse en cuanto arroja su obra al público.

Se ve como un conglomerado de elementos contingentes. Pero el individuo no es un resultado del azar, es una autosíntesis activa de elementos dispares.

El hombre es su obra en tanto que duración. Esta obra misma es perecedera, como el hombre, que es mortal. El Intelectual redescubre la muerte en la obra, olvidada principalmente por el Hombre-de-la-Razón. Pero aquél huye al «eterno» universo imaginario de lo Bello, lo Verdadero y el Bien (análogo al más-allá, al Dios del Esclavo religioso). La *Sache selbst*: el Intelectual pretende ser alguien «desinteresado», solamente se interesa por «la cosa misma». Pero, en realidad, solamente se interesa por sí mismo, por su particularidad aislada.

47. StA, 266; FMJ, 504; FAG, 485.
48. StA, 268; FMJ, 507; FAG, 487.

(294[49]. Para el Ciudadano, la *Sache selbst* es la Sociedad, el Estado no trascendente, a la vez *Sein* y *Tun*, a la vez fin que realizar, realización activa y obra realizada).

El hombre sólo puede trascender su obra y ser su *acción* si la obra y la acción son *sociales*.

La existencia humana es un suicidio mediado, puesto que los otros destruyen la obra del individuo y, por tanto, al individuo mismo, y puesto que él *es* esos otros (que son la Sociedad por la que está dispuesto a sacrificar su vida). La obra del individuo es destruida y distorsionada por los otros, que son el individuo en tanto que miembro del *Volk* y del *Staat*. Y esa obra es él mismo. Obrar es, pues, matarse mediatamente: transcenderse, «suprimirse» dialécticamente (*sich selbst aufheben*).

Diferenciación de los intelectuales según el «germen» presente en ellos y que debe pasar de la potencia al acto, pero mediante una manifestación exterior. Especies (*Gattungen*), como en el reino animal: los poetas, los pintores, los músicos, etcétera.

La pretensión del Intelectual de sacrificar sus intereses egoístas, empíricos, por lo Verdadero, lo Bello y el Bien «absolutos» (la *Sache selbst*), es una mentira o una impostura (*Betrug*). Pues esos supuestos valores «eternos» no existen para Hegel. Lo que cuenta es la *negación* (activa) de un valor concreto ya realizado en el tiempo y el espacio. Ahora bien, el Intelectual no niega nada; él no crea entonces nada, manifiesta solamente su «naturaleza»: es una animal «espiritual» (*das geistige Tierreich*).

Cuanto le interesa a éste no es su acción en o contra la realidad social, sino el «éxito» de su obra; él quiere alcanzar una «posición», ocupar un «rango», hacerse un «lugar» en el Mundo dado (natural y social). Así que jamás podrá sacrificarse por lo Verdadero, lo Bello y el Bien, por la *Sache selbst*, por lo que cree que es su «causa» (que no es una «causa común»). El universo ideal que él opone al mundo no es sino una ficción. Lo que el Intelectual ofrece a los demás carece de valor real; los engaña, por tanto. Y los demás, al admirar o censurar a la obra y al autor, engañan a su vez a éste, puesto que no se lo toman «en serio». Y éstos se engañan a sí mismos, puesto que creen en la importancia de su tarea (la «élite» intelectual). La «República de las Letras» es un mundo de valores robados.

¿Cómo superar este punto?

Cuando el Intelectual se dé cuenta de que lo importante es el valor de la acción, no el valor de la cosa; de que esta acción es una *interacción*, una acción colectiva, social, política. Querrá entonces ser reconocido por quienes juzga dignos de reconocerle. Y en ese momento ya no

49. StA, 270; FMJ, 510; FAG, 491.

será el Intelectual que se sitúa «al margen de las cosas»: será un ciudadano activo (cap. VI).

Pero el deseo de reconocimiento del Intelectual es aún una caricatura de la lucha por el reconocimiento del Ciudadano en una auténtica sociedad. En esta pseudo-sociedad que es la República de las Letras, el deseo de reconocimiento no es más que sed de celebridad: basta con ser «conocido».

La acción del Intelectual está meramente *pensada*; para él, la *Tun Aller und Jeder*, la *acción* colectiva, quiere decir que su *pensamiento* debe volverse universal, universalmente válido. Llegamos así al Idealismo moralizante de Kant y de Fichte, que es la ideología típica del Intelectual. Se trata de la *gesetzgebende Vernunft*.

b) *Die gesetzgebende Vernunft* (301-305)[50]

301-302[51]. Hegel habla desde su propio punto de vista. Es una introducción a este parágrafo.

El Ciudadano ha *aufgehoben* («suprimido») aquí su «naturaleza» primitiva dada. Se trata del Estado, de un Estado vivo, prerrevolucionario (en el sentido fuerte del prefijo «pre»), y de ciudadanos «leales» que participan activamente en el mantenimiento de este Estado. Relación de las categorías: Intelectual, Estado, Ciudadano. Oposición de la *Sittlichkeit*, de la «moral tradicional» concreta de un Estado vivo, con la moralidad *abstracta* del Intelectual, por una parte, y, por la otra, con la Moralidad posrevolucionaria del ciudadano hegeliano, que no es nada más que una toma de conciencia de la *realidad concreta*.

La Sociedad viva está dividida en «masas» (grupos, clases). De ahí la necesidad y la diversidad de las Leyes, que se aceptan como datos y que el Ciudadano leal considera como realidades «naturales». Esta ausencia de una toma de conciencia, esta inmediatez, muestra que esto sólo es un estadio transitorio. El Ciudadano leal comprende que las leyes no son «datos», que son el resultado de su propia *acción*. Para comprenderlo él tendrá que negar la Sociedad (por medio de una acción revolucionaria) y transformarla en una nueva Sociedad. Luego: aceptación de la Sociedad por parte del Ciudadano hegeliano, es decir, aceptación consciente, con pleno conocimiento de causa; esta aceptación de lo dado está mediada por la acción negadora que ha creado eso dado.

50. StA, 277-281; FMJ, 521-527; FAG, 501-509.
51. StA, 277; FMJ, 521-522; FAG, 501-503.

302[52]. A partir de «*Was sich* [...]» comienza la parte dialéctica de este parágrafo.

La *wissende, gesetzgebende Vernunft* es el Ciudadano leal (del cap. VI, A) que, al convertirse en un Intelectual, deja de actuar para meditar, para razonar (más exactamente: al dejar de actuar —luchar y trabajar—, se convierte en un Intelectual). En lugar de con una acción concreta, él intenta determinar con el pensamiento qué es el Bien y el Mal, abstractamente. Esta actitud del Intelectual produce primero un Moralista ingenuo y después un Moralista reflexivo (filósofo).

Etapas de la dialéctica del moralismo del Intelectual: *a*) moral ingenua y absolutista; *b*) moral de Jacobi (subjetivismo); *c*) moral de Kant y Fichte (formalismo).

Estamos obligados a pasar de *a*) a *b*) y de *b*) a *c*): llegamos (con Kant) a una moral que ya no tiene contenido alguno y que ya no ordena nada concreto. De ahí lo absurdo de la tautología fichteana: yo = yo.

¿En qué consiste, finalmente, la moral de Hegel?

Los verdaderos juicios morales los emite el Estado (moral = legal); los Estados mismos son juzgados por la Historia universal. Pero para que esos juicios tengan un sentido hace falta que la Historia esté acabada. Ahora bien, Napoleón y Hegel acaban la Historia. Por eso Hegel puede juzgar a los Estados y a los individuos. Es «bueno» todo cuanto ha llevado hasta Hegel, es decir, la formación del Imperio universal napoleónico (¡estamos en 1807!) que Hegel ha «comprendido» (en y por la Fenomenología).

Lo que existe, en tanto que existe, está bien. Toda acción, al negar lo dado existente, es, pues, mala: un pecado. Pero el pecado puede ser perdonado. ¿Cómo? Con su éxito. El éxito absuelve el crimen porque el éxito es una nueva realidad que *existe*. ¿Pero cómo juzgar el éxito? Para eso hace falta que la Historia esté terminada. Es entonces cuando se ve lo que se mantiene en la existencia: la realidad definitiva.

Origen cristiano (luterano): toda acción es un pecado; sólo Hegel (= Dios) puede absolver los pecados al emitir el juicio de la Historia universal (= Cristo) consumada.

c) *Die gesetzprüfende Vernunft* (306-309)[53]

Examen crítico de las leyes = actitud del Razonador, último avatar del Intelectual.

52. StA, 278; FMJ, 523; FAG, 505.
53. StA, 281-284; FMJ, 528-532; FAG, 509-515.

Se buscan las leyes, los juicios morales, los comportamientos que no son contradictorios. Pero en lo abstracto nada es contradictorio; y en lo concreto todo es contradictorio. Por una parte, para el Razonador todo es aceptable; por la otra, nada lo es.

La «*Sache selbst*», el fin confeso del Intelectual, está: 1) en lo Bello y lo Verdadero (*a*); 2) en el Bien (*b*); 3) ese fin ya no es aquí (*c*) una entidad, sino la búsqueda de la tautología (la no-contradicción como único criterio de la «verdad»).

Ahora lo universal ha desaparecido; se compara lo particular con lo particular. Pero ésta es una actitud abstracta del Intelectual. Resultado: el relativismo absoluto (cf. Pierre Bayle).

Despliegue de la dialéctica:

I. En lo abstracto, la propiedad no es contradictoria; la no propiedad tampoco.

II. En lo concreto, lo no propiedad es contradictoria. La propiedad también.

III. Pero el Intelectual, que vive en lo abstracto, no puede darse cuenta de ello.

El Razonador es la caricatura de Hegel (y Hegel lo sabe). Aquél sustituye la Acción por el Pensamiento y piensa lógicamente. Hegel también; sólo que el Intelectual razonador piensa abstractamente, mientras que Hegel piensa concretamente y comprende que la realidad es acción, es decir, una *contradicción* realizada: pensamiento dialéctico, no tautológico. Diferencia esencial: Hegel piensa tras el final de la Historia; el Razonador, antes de ese final.

309-312[54]. Tránsito del capítulo V al capítulo VI.

Justificación (relativa) de las actitudes del Intelectual considerado en sí mismo. Pero el Intelectual siempre se equivoca. Es necesaria la *Ehrlichkeit* (lealtad) del Ciudadano. Los Intelectuales deben conducir: *a*) bien a la tiranía (quieren imponer por la fuerza leyes no válidas); *b*) bien a la anarquía (leyes contradictorias, sin leyes).

Las críticas y las actitudes del Intelectual sólo tienen valor en la Sociedad y en el Estado. Es entonces cuando el vacío formalismo del Moralista recibe un contenido y el relativismo del Razonador desaparece: el Filósofo se convierte en Sabio; filosofía del Estado.

Diferencia entre el Ciudadano leal (VI, A) y el Esclavo (IV, A), el Religioso (IV, B) y el Intelectual (V): *su* acción está *mediada* por la Sociedad. Pero esta mediación es *inmediata*. Esto es insuficiente. El Ciu-

54. StA, 284-287; FMJ, 532-536; FAG, 515-519.

dadano leal no sabe aún que las leyes sociales son *su* obra, el resultado de su *acción*. Lo sabrá cuando se convierta en Ciudadano reflexivo del Imperio universal napoleónico. Este Ciudadano *reflexivo*, plenamente consciente de sí y del Mundo (natural y social), es el propio Hegel en tanto que autor de la *Fenomenología*. La transformación del Ciudadano leal en Ciudadano reflexivo (es decir, ejemplarmente Hegel) se describe en el capítulo VI.

INTRODUCCIÓN A LOS CAPÍTULOS VI-VII-VIII

La *Fenomenología* podría dividirse en dos partes. La primera (caps. I-V) no tiene en cuenta la evolución histórica de la humanidad. Hegel analiza ahí todos los elementos que se encuentran en cada hombre real (con el predominio de uno de ellos), y estudia al Hombre al margen de sus relaciones con la Sociedad, lo cual es una abstracción deliberada. (El cap. V trata del hombre concreto, pero este hombre vive en la Sociedad desinteresándose de ella: su existencia real misma es, pues, en cierto modo, «abstracta»; ésa es precisamente la existencia del Intelectual). El hombre real es siempre un ser social, es decir, un ser político e histórico: vive y actúa en el interior de un Estado, y sus actos crean la Historia. La segunda parte (caps. VI-VIII) analiza por completo esta historia (ya que se ha acabado, según Hegel). En esta parte, Hegel muestra cómo vive, actúa y se comprende el Hombre que reúne en sí mismo todos los elementos constitutivos (*Momente*) descritos en la primera parte: Sensación, Percepción, Entendimiento, por una parte; Deseo, Lucha por el reconocimiento, Trabajo, por la otra; y, por último, la Razón, que le permite *reflexionar* (*reflektieren*) sobre sí mismo y sobre el mundo.

Este Hombre vive en Sociedad, y su acción colectiva crea el Estado y lo transforma al negar sucesivamente las diferentes formas de su realización. Esta transformación del Estado y, por tanto, del Hombre-Ciudadano, es la Historia universal *real* descrita en el capítulo VI, que desemboca en Napoleón y en el Imperio napoleónico.

Pero al crear la Historia, el Hombre también se revela a sí mismo en y por esa creación. Esta revelación sucesiva del Hombre a sí mismo por medio de sí mismo constituye la Historia universal *ideal*: la historia de las religiones, del arte, de las literaturas. Ésta se analiza en el capítulo VII, que es, pues, paralelo al capítulo VI y que desemboca en la filosofía del propio Hegel.

Esta filosofía se analiza en el capítulo VIII, que describe entonces el período final de la Historia: la completa autocomprensión del Hombre.

II. *Der Geist* (Capítulo VI)

Introducción (313-316)[55]

Comenzamos (subdivisión A) estudiando el Mundo del Amo. Se trata del Mundo antiguo griego. Pues el Amo no es solamente el Amo de un Esclavo. También es ciudadano de un Estado (aristocrático; la *polis*). Y es, además, miembro de una Familia.

La Familia es una familia *humana* porque los miembros (masculinos) de la familia luchan por el reconocimiento y tienen esclavos: ellos son, por tanto, Amos.

¿Cómo se forma la Sociedad y el Estado antiguos a partir de las familias de Amos? Con la voluntad del Tirano que «conoce» y realiza la voluntad de todos («voluntad general»), del Pueblo, contra la voluntad de los particulares que, sin embargo, se agrupan detrás de él. El gran hombre político hace de una voluntad colectiva no realizada, casi animal, el Estado: lo hace mediante su voluntad, que es una tiranía; ella está más allá del bien y del mal. Su voluntad es la voluntad de lo Universal, que destruye la voluntad de los Particulares en tanto que Particulares. Éstos se convierten entonces en Ciudadanos leales que realizan los fines universales (políticos) por medio de sus acciones particulares. Ellos no son los esclavos del Tirano, que no es su amo, sino su dios. Entre ellos no hay una lucha por la vida y la muerte: unos se identifican con el tirano, los demás son suprimidos físicamente. El Tirano (el Estado) es la encarnación de la «voluntad general» de los ciudadanos.

Actitud insuficiente debido precisamente a que no ha habido lucha por el reconocimiento ni, por consiguiente, mediación. Los ciudadanos se someten «instintivamente». La Tiranía es transitoria y pasajera. El Tirano es eliminado, ya que, una vez fundado el Estado, éste se sostiene por sí mismo y ya no necesita al Tirano. Llega entonces la era de la dominación (*Herrschaft*) de las Leyes (descrita en la subdivisión A), aceptadas «lealmente» (es decir, sin examen crítico, sin «reflexión») por los ciudadanos. Para el Ciudadano leal, las leyes *existen* y ya está; o también: tienen un origen *divino*. Ésa es la insuficiencia de esta actitud. El Ciudadano leal acepta sin Lucha la Tiranía y la Sociedad (aristocrática) que

55. StA, 288-291; FMJ, 537-541; FAG, 521-525.

resulta de ella. La Ley es, para él, un *Nicht-getan-haben*, algo casi natural, o divino, que ha recibido completamente hecho y que no ha creado él mismo por medio de una acción consciente y voluntaria.

El Estado antiguo es finalmente una opresión, lo cual se revela a través del despotismo de los Emperadores romanos, que realizan la «Verdad» del Estado antiguo. Éste no resistirá ante la voluntad de la gente que alcanza la noción de libertad, es decir, ante los Esclavos convertidos en cristianos. Éstos se niegan entonces a luchar por la persona biológica del Emperador, cuya voluntad arbitraria no reconocen. Así es como finaliza el Mundo antiguo.

La subdivisión B está dedicada al análisis de la evolución del Estado cristiano, compuesto de Esclavos que han alcanzado la idea abstracta de libertad (*Verstand*). El pensamiento servil llega a su culmen, primero, en la teología cristiana trascendentalista; y segundo, en la Ciencia (especialmente la física newtoniana). Dialéctica del capítulo IV, subdivisión B: desajuste entre la realidad de la esclavitud y la idea abstracta de libertad; Estoicismo, Escepticismo, Cristianismo (igualdad del Amo y del Esclavo en la esclavitud); el culmen del pensamiento servil: ser esclavo de Dios. Desinterés respecto a la Sociedad (Intelectual del cap. V).

Sin embargo, existe una Sociedad cristiana, un Estado cristiano. Los Amos se han convertido en cristianos, han dejado de reconocer la voluntad arbitraria de los Emperadores, han dejado también de tener esclavos. Pero esta Revolución «cristiana» tampoco comporta una auténtica Lucha por el reconocimiento; la Sociedad antigua se muere de modo natural, no violento. La Sociedad cristiana está compuesta de pseudo-Amos sin esclavos (los Nobles) y de pseudo-Esclavos sin amos (los Burgueses), y todos aceptan ser esclavos de Dios.

Por último, la subdivisión C analiza el mundo contemporáneo (1807); más exactamente, el Idealismo alemán que surge en el seno del Imperio napoleónico. Estamos más allá del cristianismo.

A. *Der wahre Geist, die Sittlichkeit* (317-346)[56]

a) Die sittliche Welt (318-330)[57]

Hegel describe aquí el Mundo antiguo que sirve de marco para la vida activa del Amo-ciudadano: el Estado (*polis*), la Familia.

56. StA, 291-320; FMJ, 542-586; FAG, 525-573.
57. StA, 292-304; FMJ, 543-561; FAG, 527-547.

En el Estado antiguo, el individuo sólo tiene realidad en tanto que individuo en el plano de la «Ley divina», es decir, de la Familia. En el plano real o político de las «Leyes humanas», él no es sino un individuo no particularizado que carece de valor por sí mismo.

Tránsito de la familia biológica (animal) a la Familia humana. Posición de la Familia en el paganismo. La Familia se opone al Estado como los Penates a los Dioses de la ciudad. En el mundo antiguo (del Amo), el individuo, en tanto que particularidad, no vale más que en el interior de la Familia. La búsqueda de la fortuna y del poder para y por la comunidad familiar vuelve humana a la Familia y a la vida familiar al mismo tiempo.

En el interior de la Familia, la acción real y humana va de lo particular a lo particular, considerado éste en tanto que Todo. De ahí el Culto a los muertos. Pues el muerto es una *totalidad* acabada (individualización mediante la muerte); lo que se honra no es la particularidad natural, animal (el cadáver), sino una particularidad que —con la muerte— está más allá del Deseo y del *hinc et nunc*; una totalidad que trasciende el instinto y lo natural. Y, además, la Sociedad (el Estado) se interesa por la *Tun*, por la *acción* del individuo, mientras que la Familia atribuye un valor a su *Sein*, a su *ser* puro y simple, es decir, a su nada y a su muerte. Pues el hombre que no actúa es como si estuviera muerto. Y en tanto que no-ciudadano, en tanto que persona privada, particular, el hombre es una sombra, es decir, un muerto. Morir en el campo de batalla es lo propio de un Ciudadano; morir en su lecho consuma al individuo como miembro de la Familia. En el primer caso, la muerte está mediada por la conciencia de quien arriesga su vida; en el segundo caso, la muerte está mediada por la conciencia de los otros, de los que siguen vivos y acompañan su muerte con Ritos. Ésa es la inferioridad de esta actitud familiar: no hay conciencia *de sí*. Ellos pasan al plano del *Sein*, es decir, al orden divino; creen que toman conciencia de alguien *distinto* a ellos: del muerto, del más-allá, de lo divino en general, de lo «sagrado». El muerto tiene poder, aunque no exista ni actúe. El conjunto de muertos = la Tradición, todo lo divino. El Espíritu (*Geist*) = *Gemeinwesen* (ser común, colectivo, cosa o causa común); éste existe como *Regierung*, como gobierno de un Estado. Negación de la Particularidad; por consiguiente, su manifestación característica aquí es el Ejército. Con la Guerra, el Estado les recuerda a los Particulares quién es su «Amo absoluto», la Muerte, y sacude su «atontamiento» (seguridad «natural»). El Estado se constituye a sí mismo como individualidad (frente a otros pueblos) en y por la guerra. Por otro lado, la guerra es humanizadora porque es negadora: progreso a través de las guerras. La Familia es el depósito de

fuerzas del Estado, cuya actividad propia, la Guerra, niega a la Familia, puesto que mata a sus miembros.

Triple relación en la Familia: Hombre-Mujer, Padres-Niños, Hermano-Hermana.

La primera no es humana; el «reconocimiento» mutuo del Hombre y de la Mujer es puramente natural (sexualidad animal). Ellos sólo se realizan humanamente mediante la educación del hijo y el trabajo en común (patrimonio familiar).

Insuficiencia de la segunda relación: el padre experimenta una *Rührung* al ver el crecimiento de la conciencia del hijo, y éste ve que hereda su «En sí» (su «naturaleza», su «carácter») de una conciencia desapareciente y *distinta* a la suya.

Tercera relación: la del hermano y la hermana. Éstos son de la misma sangre, y no hay Deseo entre ellos (al menos lo superan, lo niegan, de ahí el carácter verdaderamente humano de su relación). La hermana, en cuanto tal, alcanza el presentimiento más elevado de la conciencia moral: ella representa el culmen de la existencia familiar, su actitud es la menos «natural» de todas.

El plano femenino, limitado a la Familia, es inferior, por tanto, al plano masculino, que es el plano político. La actitud femenina más elevada es la de la hermana frente al hermano: aquí no hay interés biológico, sino amor desinteresado (hay represión), es decir, valor atribuido al *Sein* (al ser puro) del hermano. Ésta es la actitud más pura, la más liberada de todas las relaciones «naturales». Como se relaciona con el *ser* inactivo (*Sein*) del hermano, ella no espera nada de él; por eso la muerte del hermano no cambia nada para ella.

Esta relación siempre está rota: el hermano sale de la Familia y se va a vivir bajo la «Ley humana» de la Ciudad, como ciudadano; la hermana se convierte en mujer y madre, y continúa bajo la «Ley divina». (Ambos superan y niegan la relación, lo cual no puede explicarse más que diciendo que esa relación era virtualmente sexual: ésta es reprimida y después sublimada). Ley divina = valor atribuido a lo Particular; Ley humana = valor atribuido a lo Universal (= Estado). La acción del ciudadano es universal; la del miembro de la Familia, particular («privada»).

328[58]. Los momentos dialécticos del capítulo V se consideran aquí simultáneamente como elementos-constitutivos del Ciudadano antiguo. (Desde «*Was die Beobachtung* [...]» hasta «[...] *was getan wird*»: resumen del capítulo VI).

58. StA, 302; FMJ, 557; FAG, 543.

329[59]. Descripción global del Mundo pagano. Dos características: *a*) tranquilo equilibrio; *b*) ausencia de trascendencia. (El Mundo hegeliano [VI, C], es decir, el Imperio napoleónico, también está «tranquilo» y carece de más-allá [*Jenseits*], pero esto sucede después de la *Unruhe* [in-quietud] y la *Entfremdung* [la alienación del Mundo cristiano; VI, B]). Este equilibrio no es, además, sino la tranquilidad de una *Unruhe*; sin ésta, sería un *Sein* (como el de una sociedad animal). La Justicia (humana = Estado, y divina = Familia) restablece el equilibrio (de un modo inmanente): es un equilibrio dinámico, vivo, un desequilibrio «suprimido» (*aufgehoben*).

No hay individualización del Amo pagano: ni en su *ser* en el seno de su Familia (solamente en tanto que muerto); ni por medio de su *acción* como ciudadano, puesto que es «leal» (no revolucionario, negador) y porque no trabaja (no niega la Naturaleza). Su acción negadora no se dirige contra lo Universal (natural o social), sino contra un Particular: su acción negadora es entonces un Crimen. (Comparar los títulos de los parágrafos *a* y *b*).

En el interior de la Sociedad pagana, la acción (negadora) es, así pues, necesariamente criminal; por tanto, esta Sociedad misma (este Estado) es criminal (*Schuld*), y su *Schicksal*, su Destino (= venganza de la Familia), será su ruina. El Mundo pagano de los Amos es un Mundo *trágico*.

b) *Die sittliche Handlung* (330-342)[60]

331[61]. Anticipación del final del Mundo pagano (descrito más adelante): el Emperador déspota que hace de lo Universal (el Estado) una Particularidad (su patrimonio familiar); y los Amos romanos convertidos en Esclavos (sin Amos) y en «personas jurídicas» (*Bürger als* Bourgeois).

La Conciencia-de-sí (el Hombre) actuará en el marco de la Ley pagana. Pero no se individualizará, ya que actuará criminalmente, no conscientemente. Ahí se actuará bien para el Estado (acción universal), bien para la Familia (acción particular). Y no habrá fusión entre ambas acciones. A pesar de su «tranquilidad», en la Sociedad pagana hay un conflicto, un conflicto *trágico* que desemboca en la aniquilación del Particular y, en consecuencia, en la de la Sociedad misma, la del Estado pagano de los Amos. Ya sea en el plano de la Ley divina o en el de la Ley humana, la acción del Amo pagano siempre es criminal. Pues él solamente puede actuar en un único plano (al mismo tiempo), mientras que el otro le

59. StA, 302; FMJ, 558; FAG, 545.
60. StA, 304-316; FMJ, 561-578; FAG, 547-567.
61. StA, 305; FMJ, 562; FAG, 549.

parece que carece de valor; así que al actuar lo niega, lo cual es un crimen. Ésa es la tragedia.

El conflicto trágico no es un conflicto entre el Deber y la Pasión, o entre dos Deberes. Es el conflicto entre dos planos de existencia, uno de los cuales carece de valor para quien actúa, pero no para los demás. El agente, el actor trágico, no tendrá conciencia de haber actuado como un criminal; cuando sea castigado, tendrá la impresión de sufrir un «destino» absolutamente injustificable, pero que admite sin rebelarse, «sin tratar de comprender».

A los Amos paganos les falta la *Particularidad* (humana) para estar *individualizados* (para obtener, así pues, la *Befriedigung*, la satisfacción). Su acción (morir por la patria) sólo realiza en ellos la *Universalidad*. El Amo no puede actuar *como Particular* en el Estado. Es verdad que tiene la Particularidad en el interior de la Familia; pero en el interior de la Familia no hay una auténtica acción, antropógena (es decir, negadora), sino que solamente hay un *Sein*, es decir, un «ser puro», inactivo, que equivale a la nada, a la muerte. Por tanto, la *Particularidad* sólo se «realiza» con la muerte. Por tanto, no hay *Befriedigung* (que solamente existe en, por y para el *Individuo*) en y por la existencia. El Amo no es «reconocido» (venerado) por *todos* en su *particularidad* sino en tanto que muerto (ancestro); sólo el muerto posee entonces una *individualidad*, es decir, una síntesis de la Particularidad (yo, y no otro) y lo Universal (reconocimiento del valor de *mi* Yo por parte de *todos*).

El Estado antiguo excluye la Particularidad; la acción particular será criminal. El Crimen = oposición activa de lo Particular en tanto que Particular al orden social y político (= universal) dado. La negación de lo Universal desde la Particularidad es un crimen.

Pero puede decirse asimismo que el Crimen es de todos modos *individualizador*, pues en la pena de muerte hay una síntesis de lo Universal y lo Particular: soy *yo*, y no otro, quien debe ser asesinado, y esto lo han decidido *todos* (la Sociedad, el Estado).

La acción universal del Estado está concentrada, por tanto, en *este* criminal particular; pero tampoco hay aquí *Befriedigung*, puesto que la Individualidad —una vez más— no se «realiza» más que en y por la muerte.

Por otro lado, la exclusión de la Particularidad por parte del Estado implica la *supresión* del Particular (del miembro de la Familia), es decir, de su *Sein* (ya que el Particular es un ser natural, vivo). Así que el carácter esencial del Estado pagano es la guerra, la efectiva destrucción del Particular, su muerte. Pero la guerra es criminal para la Familia, que atribuye precisamente un valor absoluto al Particular, es decir, a su *Sein*, a su vida (animal).

Al castigar al criminal, el Estado prohíbe su sepultura y los ritos funerarios correspondientes. También aquí hay entonces una destrucción de la Individualidad: no hay reconocimiento *universal* (en los ritos funerarios) de la *particularidad* del muerto. Por consiguiente, lo que para el Estado es un castigo, para la Familia no es sino un crimen. (Tema de *Antígona*).

332: 4 (por abajo)[62]. El Pueblo como conjunto de Ciudadanos entra en conflicto consigo mismo como conjunto de Familias.

333: 14[63]. La acción del Amo pagano es conformista y *quiere* serlo. El Amo nunca es revolucionario (como mucho, «anarquista»).

333: 24[64]. En el Estado antiguo no hay separación entre la *Wesen* y el *Macht*, es decir, entre los Ciudadanos y el Poder del Estado (el gobierno). El Amo antiguo no puede excluirse del Estado, no puede ser revolucionario. No pretende serlo. Fuera del Estado, él no es nada, un ancestro *muerto*.

Su acción quiere ser *leal*. Ahora bien, como es una acción humana, solamente puede ser una acción negadora. Pero el Amo lo ignora. No se da cuenta de su esencia específicamente humana, del carácter negador de la acción humana. No se comprende a sí mismo, no es consciente de sí. Y por eso no es un auténtico Individuo.

El Amo actúa bien en el plano político, bien en el plano familiar. En ambos casos hay un crimen. La *Sittlichkeit* es esencialmente *Verbrechen*, *Schuld*. Las virtudes del pagano son crímenes encubiertos (cf. san Agustín); es decir, que no conducen a la *Befriedigung*.

La acción del Amo pagano no puede ser revolucionaria, pues no trabaja. Por tanto, él no trasciende lo dado (lo natural) por medio de su acción. Por eso no tiene una idea (revolucionaria) que supere lo dado (social y político). Objetivamente: la Sociedad antigua se basa en la esclavitud.

Por otro lado, la acción del Estado antiguo es en sí misma criminal: hacer la guerra. El Estado destruye la Particularidad del Ciudadano en tanto que Particularidad, pero no le ofrece la posibilidad de vivir como Individuo. Ése es su crimen. La Guerra será el «Destino», el «castigo» y, finalmente, la ruina de la Sociedad antigua.

La razón última del carácter criminal de toda acción en la Sociedad antigua es la separación absoluta entre los dos sexos, y ésa es la causa última de la ruina del mundo pagano. (Mujer = Particularidad de las

62. StA, 306: 24; FMJ, 564; FAG, 551.
63. StA, 307: 1; FMJ, 565; FAG, 551.
64. StA, 307: 10; FMJ, 565; FAG, 551.

Universalidades; Hombre = Universalidad de las Particularidades). Volveremos sobre esto.

El Ciudadano antiguo es criminal porque es «leal». Sufrirá el castigo que implica su crimen, pero no comprenderá por qué. Eso es la *tragedia*.

Toda acción (en el Mundo pagano) clama venganza. Como el pagano ignora su crimen, no podrá evitar esta venganza. Caso tipo: Edipo. *Después* de ejecutar su acción, él debe reconocer que esa acción es criminal; *antes* no *podía* saberlo.

El Crimen consciente: Antígona. El Estado que quiere prohibir la sepultura del hermano es criminal a ojos de Antígona, para la que el *Sein*, el *ser* de su hermano, no puede ser destruido por el carácter criminal de su *acción*.

Su destino trágico le revela al Pagano (al Amo) el carácter criminal de su acción.

Pero el Amo no puede trascender el Mundo pagano y negar a la vez los dos planos separados de ese mundo. Estado exclusivamente universal (= guerrero ocioso e improductivo) y Familia exclusivamente particularista. Será el Esclavo quien niegue ese Mundo.

¿Qué va a hacer el Amo pagano? Se desinteresará del Estado (de lo Universal); dejará de hacer la guerra, adoptará las ideas (particularistas) del Esclavo: Estoicismo, Escepticismo y, finalmente, Cristianismo; él desaparecerá entonces en tanto que Amo, no en una revolución (como consecuencia de una *acción* negadora del Esclavo), sino por descomposición natural, como un animal. El tránsito del Estado antiguo al Estado cristiano tendrá un valor revolucionario, pero no será una auténtica Revolución.

339, hacia la mitad[65]. El Estado antiguo tiene una base «natural»: el *Volk*, una unidad étnica. La contradicción en el interior del Estado antiguo también es «natural»: la separación de los sexos. Así, cuando hay una lucha entre lo Universal y lo Particular, entre el Ciudadano y la Mujer, entre la Ley humana y la Ley divina, entre el Estado y la Familia, el Estado, al destruir lo Particular, destruye su propia base (*Wurzel*) y se destruye, por tanto, a sí mismo; y si triunfa lo Particular, esta actividad criminal también destruye al Estado. En el Mundo pagano no hay mediación entre la Universalidad (Estado) y la Particularidad (Familia).

339, último párrafo[66]: tránsito de la Ciudad antigua al Imperio romano.

65. StA, 312: 35 ss.; FMJ, 574; FAG, 561.
66. StA, 313: 16 ss.; FMJ, 575; FAG, 561.

340[67]. La Mujer es la realización concreta del crimen. El enemigo interior del Estado antiguo es la Familia que éste destruye y lo Particular que no reconoce; pero no puede prescindir de ellos. El Estado antiguo perece debido a la Guerra (= manifestación exclusiva de lo Universal).

Ahora bien, si se puede hacer la guerra como ciudadano leal, también se puede como criminal; tal es el caso de ese intrépido adolescente (341: 10 [por abajo])[68] en el que las mujeres encuentran su placer y que hace de la guerra un medio para realizar sus ambiciones *particulares* (incluso familiares), convirtiéndose así en un jefe de Estado déspota, en un Particular que quiere someter el Estado (lo Universal) a su Particularidad: distorsión de la *Sittlichkeit*, de la moral tradicional (universalista) pagana, antigua, de la moral de los Amos (Alcibíades, Alejandro Magno).

c) *Rechtszustand* (342-346)[69]

Se trata del Imperio romano y del advenimiento del Cristianismo: tránsito de VI, A a VI, B.

El Imperio romano no es un Estado propiamente dicho: es el patrimonio de un Particular, del Emperador. Los particulares se desinteresan entonces del Estado y anteponen el interés privado al interés público. Los Amos han dejado de hacer la guerra; ya no son ciudadanos; ya no son, por tanto, auténticos Amos (pues Amo = Lucha por el reconocimiento = guerra y acción cívica).

El único producto de la cultura romana: el Derecho *privado*. El Estado romano ya no es una «*geistloses Gemeinwesen*» (comunidad «natural»); ha perdido su carácter étnico. El Estado es ahora una unidad *consciente* de ella misma (en la persona del Emperador). Y cada Particular es *consciente* de sus intereses privados, consciente de sí *como particular*, en *tanto que particular*. Luego: victoria de la Particularidad, de la Familia, del Derecho divino.

Lo Particular es aquí la «Persona» (jurídica) del Burgués no-ciudadano; a éste le falta, así pues, la Universalidad. En Roma no existe la Individualidad. El Burgués romano opone la «persona jurídica», es decir, el Yo (abstracto, el *Ich*) del hombre aislado, al Estado.

El Estado romano reconoce el valor absoluto de la «persona», de la Particularidad, pero sólo en cuanto tal, no la Universalidad en la Particularidad. Este Estado no reconoce Ciudadanos, auténticas Individualidades.

67. StA, 313: 16 ss.; FMJ, 575; FAG, 563.
68. StA, 315: 5; FMJ, 577; FAG, 565.
69. StA, 316-320; FMJ, 579-586; FAG, 567-573.

Tránsito del Imperio al Cristianismo: recuperación de las tres etapas de la dialéctica del Esclavo en el capítulo IV, subdivisión B.

¿Cómo van a aceptar los Amos una ideología de Esclavos? Pero aquéllos ya no son auténticos Amos, son Burgueses, esclavos del Emperador. ¿Cómo ha podido tener un valor *social* la ideología *abstracta* (= asocial) del Estoico? Porque se corresponde con el *Rechtszustand*, con el derecho (romano) privado de la Persona jurídica. ¿Y la del Solipsista escéptico, que niega la realidad del mundo exterior? Porque ahora hay propiedad privada, ese pequeño mundo que es mi creación y que escapa a todo relativismo: la realización del *solus ipse*. El hombre reducido a la «persona jurídica» es un contenido vacío (y aburrido); el hombre reducido a no ser más que un propietario privado, un rentista, está lejos de ser autónomo, pues su pequeño mundo depende, en realidad, de condiciones exteriores y de sus modificaciones. Pero él no se da cuenta de ello: piensa y vive como un «solipsista».

«Infraestructura» del Cristianismo: el exAmo se ha convertido, en realidad, en Esclavo de un déspota. Así que ya no tiene nada que perder si adopta la ideología del Esclavo; al contrario: al adoptarla, se vuelve igual —y ésa es, para él, la única manera de serlo— al Emperador y le quita a éste su valor (ambos son esclavos de Dios, *iguales* en la *servidumbre*). Y el Dios de los cristianos se concibe sobre el modelo del Emperador: el *Herr der Welt* es la única persona verdaderamente real, pero sólo existe en tanto que reconocido por sus súbditos; lo mismo le pasa al Dios de los Cristianos (a quien la Revolución francesa matará).

El Emperador, amo de esclavos y jefe de un pseudo-Estado pervertido, es arrojado a la vida *privada* corrupta, al igual que sus conciudadanos. Él es, además, el único vínculo entre ellos. Ya no hay pueblo (*Volk*), hay restos de Particulares, de «personas jurídicas».

Del mismo modo, Dios es el único vínculo entre los miembros de la Iglesia —esa pseudo-sociedad—, unos miembros sin valor alguno frente a él; y del mismo modo también, Dios es incapaz de vencer los deseos sensuales y la «agitación destructora» de los fieles (cf. asimismo qué significan los bárbaros para el Emperador). Llegamos al Mundo cristiano; reconocimiento de la Persona, pero en la trascendencia. Ahora, destrucción progresiva de la trascendencia de Dios. El Cielo debe descender sobre la Tierra. Ése es el tema de VI, B.

RESUMEN DEL CURSO 1935-1936

(Extracto del Anuario de 1936-1937 de la École Pratique des Hautes Études, Sección de Ciencias Religiosas)

Como continuación del comentario literal de la *Fenomenología del espíritu* hemos estudiado: *primero*, el capítulo V, titulado «La Razón» (*Vernunft*) y dedicado a la descripción de las actitudes existenciales del Intelectual «burgués», es decir, del Hombre que vive en un Mundo cristiano, pero que se ha vuelto ateo; y *después*, la sección A del capítulo VI, dedicada al análisis del Mundo antiguo pagano.

La actitud cristiana se caracteriza por el hecho de que el Cristiano se aísla del Mundo natural y de la Sociedad o del Estado, encerrándose en sí mismo. El Cristiano persigue un fin *trascendente*: la salvación de su alma inmortal; en la consecución de ese fin, él no puede ayudar a nadie ni ser ayudado por alguien; la ayuda sólo le viene del *más-allá*, y su fin sólo puede alcanzarse en el *más-allá*. Este Cristiano —por razones que Hegel no indica— puede volverse ateo; es decir, puede abandonar la idea del *más-allá* y sustituir el fin *trascendente* por un fin realizable en este mundo. Pero cuando el Cristiano se vuelve ateo, se vuelve un ateo *cristiano*. Vive ahora en este Mundo de aquí abajo y para este Mundo de aquí abajo, pero continúa viviendo encerrado en sí mismo, absteniéndose de toda interacción eficaz con Quien-no-es-él, desinteresándose de la actividad social y política. Así, se convierte en un Intelectual individualista.

En realidad, este *individualismo* del Intelectual, al igual que el solipsismo existencial del Cristiano, solamente es posible en una Sociedad o en un Estado donde se reconozca al particular en cuanto tal como *persona jurídica* (*Rechtsperson*) y como propietario de una *propiedad privada* (*Eigentum*), y donde, por eso mismo, ya no sea reconocido como *Ciudadano* (*Bürger*), es decir, donde sea excluido de la vida política ni se le pida ya su vida para la defensa del Estado, haciendo de él así un *súbdito* pasivo de un Soberano-déspota. Este particular que sólo es particular, que ya no es Ciudadano en el sentido propio del término, es el *Bürger als* Bourgeois. Este Burgués aparece en el Bajo Imperio y su historia se extiende hasta la Revolución francesa de 1789. Así que es durante este período histórico cuando se desarrollan y se realizan las dos ideologías «burguesas» —contrarias pero complementarias— del Cristianismo religioso y el Cristianismo ateo o secularizado, que es precisamente el *individualismo* del Intelectual descrito en el capítulo V.

Las ideologías individualistas del Intelectual tienen como base la idea, procedente del Esclavo estoico y adoptada por el Cristianismo, según la cual el Hombre puede alcanzar su fin supremo, es decir, la *Satisfacción* absoluta (*Befriedigung*), desinteresándose de la acción social y política, viviendo en cualquier Estado y haciéndolo bajo cualesquiera condiciones. Ahora bien, según Hegel, eso es imposible: la Satisfacción del individuo presupone necesariamente la creación del Estado perfecto en el que *todos* son *Ciudadanos* en el sentido fuerte del término. Este Estado surge de la Revolución; y quien no contribuya activamente a su advenimiento, debe experimentar entonces la insuficiencia de su ideal puramente «privado», es decir, de la actitud individualista en general. Al no ser Ciudadano y no poder, por consiguiente, estar *satisfecho* en el Mundo social real, el Intelectual, al igual que el Cristiano religioso, también huirá de la realidad concreta empírica y se refugiará en un Mundo imaginario. Es verdad que este Mundo ya no es un más-allá propiamente dicho; es un más-allá secularizado, el universo intelectual de la *Sache selbst*, el mundo ideal de lo Verdadero, lo Bello y el Bien en sí. Pero al igual que el más-allá del Cristiano religioso, este Mundo ideal se *opone* a la realidad empírica y es *independiente* de ella. Si el fin que hay que alcanzar ya no es la comunión del alma trascendente con un Absoluto transmundano, tampoco lo es la actividad eficaz del Hombre concreto en el Mundo real. El fin del Intelectual, como el del Religioso, es la manifestación *pasiva* de un valor abstracto absoluto, no su realización *activa* en el conjunto del Mundo empírico concreto. Y en la consecución de su fin, en la búsqueda del contacto *inmediato* (*unmittelbar*) con el valor absoluto, el Intelectual ateo sigue estando tan aislado como el Cristiano religioso; él no puede ayudar a nadie ni nadie puede ayudarle a él.

Así, el individualismo pasivo del Intelectual ateo —del científico, del artista, del filósofo, etc.—, justificado por la idea de la existencia de valores absolutos, eternos, transempíricos, no es sino una secularización del solipsismo existencial del Cristiano religioso. La ideología de lo Verdadero, lo Bello y el Bien es la religión de quienes no tienen religión. Es la ideología del Hombre que, por una parte, ya no cree en su inmortalidad —o, más bien, que ha dejado de «realizar» la idea de su muerte— y que aspira, por consiguiente, a la Satisfacción absoluta *en este Mundo de aquí abajo*, pero que quiere, por la otra, obtenerla *inmediatamente* (*unmittelbar*), es decir, sin haber realizado el esfuerzo de la *acción* negativa o negadora necesaria para la transformación real del Mundo dado natural y social en un Mundo donde la satisfacción inmanente del individuo llegue a ser realmente posible. Del mismo modo que el Cristiano religioso puede regocijarse en la *desgracia* de su conciencia, el Cristiano ateo

puede contentarse con la pura *alegría* (*Freude*) que la vida intelectual le proporciona. Pero ninguno de los dos podrá alcanzar la *Satisfacción* definitiva, la *Befriedigung*. Por tanto, el fin del Religioso y del Intelectual no puede ser el fin último del Hombre. Asimismo, los hombres activos de 1789 vendrán a realizar, mediante una creación negadora, el ideal abstracto del Cristianismo religioso y ateo al transformar el Mundo de Burgueses en un Mundo de Ciudadanos, donde las *ideologías* «burguesas» basadas en ese ideal ya no tendrán razón de ser y serán finalmente sustituidas por la verdadera filosofía o la *Ciencia* hegeliana.

La Revolución y la dialéctica que conduce hasta ésta se describen en la sección B del capítulo VI. Hegel ha mostrado en la sección A cómo y por qué el Ciudadano antiguo, el Hombre del Mundo pagano, dejó de ser lo que era para convertirse en ese Burgués romano que, al aceptar la Religión de sus Esclavos, realiza el Mundo cristiano en el que se desarrollan las ideologías religiosas y ateas descritas en los capítulos IV y V.

IV

CURSO DEL AÑO ACADÉMICO 1936-1937

B. *Der sich entfremdete Geist; die Bildung* (346-422)[1]

Introducción (346-350)[2]

La subdivisión B del capítulo VI está dedicada al análisis de la Sociedad cristiana. En realidad, se trata de un análisis fenomenológico de la historia de Francia, desde el Feudalismo hasta Napoleón. El Mundo cristiano termina con la realización de la Idea de la libertad (surgida de la conciencia-de-sí del Esclavo) que al principio era abstracta y que es efectuada por la Revolución francesa y Napoleón (realización social, política e histórica de la dialéctica «abstracta» del capítulo IV, B).

El Mundo cristiano se compone de pseudo-Amos que han aceptado la idea abstracta de libertad de los Esclavos, los cuales se han convertido, por consiguiente, en pseudo-Esclavos. Pseudo-Esclavos y pseudo-Amos (que es lo mismo) son los Burgueses, es decir, los ciudadanos cristianos. En la sociedad posrevolucionaria (napoleónica, descrita en la subdivisión C de este capítulo VI), ya no hay ni Amos ni Esclavos. No solamente porque ya no hay Amos propiamente dichos, sino porque el Esclavo ha arriesgado su vida en la Revolución (sangrienta) mediante una Lucha por el reconocimiento, dejando así de ser Esclavo. Pero aun dejando así de ser Esclavo, éste no se convierte en un Amo propiamente dicho. ¿Por qué? Porque el Esclavo liberado, convertido en Ciudadano,

1. StA, 320-394; FMJ, 586-702; FAG, 573-695.
2. StA, 320-323; FMJ, 586-591; FAG, 573-579.

continúa trabajando, y lo hace voluntariamente. Pero ahora trabaja para sí mismo, no ya para un Amo. Así que ya no es un Esclavo en sentido propio. (El hombre sólo trabaja para *otro* por miedo a la muerte; ahora bien, el Ciudadano ha superado ese miedo en la lucha revolucionaria por el reconocimiento).

El Estado posrevolucionario es una realidad consciente, comprensible y carente de toda contradicción. El hombre que participa en este Estado se comprende igualmente a sí mismo de forma completa y vive de acuerdo consigo mismo. Está así completamente satisfecho (*befriedigt*), y lo está gracias al *mutuo reconocimiento de todos*. El reconocimiento por parte del otro sólo tiene valor si éste es reconocido a su vez; los hombres de 1789 fueron los únicos en comprenderlo. El Amo (pagano) se ha metido en un callejón sin salida existencial por no querer reconocer a quien le reconoce (el Esclavo); de ahí su trágica situación. La Revolución, por su parte, ha realizado la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad, es decir, el reconocimiento de todos por todos. El Estado napoleónico posee un carácter esencialmente nuevo; ahí se realiza el hombre sintético, el auténtico *Bürger*, el verdadero Ciudadano, síntesis del Amo y el Esclavo: el *soldado* que *trabaja* y el *trabajador* que hace la *guerra*. El Hombre logra con ello la completa Satisfacción (*Befriedigung*); es decir, realiza su Individualidad, la síntesis de lo Particular y lo Universal, por ser reconocido *universalmente* en su *particularidad* insustituible y «única en el mundo». La Historia, por tanto, se detiene. Ésta ya no es posible, toda vez que el Hombre que la ha creado está satisfecho y ya no quiere cambiar, superarse. El Hombre puede entonces adoptar una actitud contemplativa y comprenderse a sí mismo. Realiza la Filosofía absoluta, que sustituye a la Religión: la filosofía de Hegel, cuya introducción es la Fenomenología.

El capítulo VI, C no describe el Estado ideal realizado por Napoleón —que en ese caso ya no tiene interés—, sino el proceso filosófico e ideológico que ha preparado a la Filosofía absoluta de Hegel.

La Historia está muerta y Hegel es su enterrador (= Saber absoluto). El Saber absoluto es la síntesis de:

a) la Filosofía de la Naturaleza de Schelling (descrita y reproducida en el capítulo V, A, a como la comprensión de la Naturaleza por parte del Intelectual burgués);

b) la Filosofía de Hombre (de la *actividad* negadora humana) que se expone en la Fenomenología considerada en su conjunto (y en el capítulo VIII, que es su resumen).

Esta síntesis es la Enciclopedia (= desarrollo del Saber absoluto descrito como actitud existencial en el capítulo VIII).

Al final de la Historia (1806), que es la serie de los procesos de interacción entre el Hombre y la Naturaleza, Schelling comprende la Naturaleza (*Naturphilosophie*) y Hegel comprende al Hombre (la Historia) y realiza el Saber absoluto.

Tránsito del Mundo pagano al Mundo cristiano.

Sabemos que la actitud cristiana es una actitud de Esclavo, una actitud servil (temor a la muerte convertido en aspiración a la inmortalidad). El Esclavo del Amo es ahora esclavo de Dios. Dualismo entre el mundo trascendente y el mundo real (que sólo la Revolución hará desaparecer). ¿Cómo ha podido el Amo volverse Cristiano y admitir la idea abstracta de libertad? Véase el final de la subdivisión A. No ha sido mediante una Revolución, puesto que el Esclavo aún no está dispuesto a arriesgar su vida. No ha habido una intervención activa por su parte. No es que el Esclavo se haya liberado, es que el Amo ha abandonado su Dominación. Amo sin Esclavo = Esclavo sin Amo = Cristiano = Burgués.

El Estado pagano es «inmediato» (*unmittelbar*). El Guerrero (= Amo) no realiza más que el aspecto *universal* del hombre. Todos tienen *la misma voluntad*, todos los Guerreros se parecen. El Tirano no hace sino formular la voluntad de *todos*. El Estado pagano excluye el Yo personal y, por tanto, la Individualidad que conserva (*aufhebt*) ese Yo. El Amo pagano tiene una voluntad totalmente conforme con la voluntad *universal* (del Estado); su *particularidad* desaparece cuando corre el riesgo de morir (guerra): todos son iguales ante la muerte.

El Estado pagano posee el carácter del *Sein*, del ser «natural», «dado»; no es la *obra* del Pagano. Es esencialmente no revolucionario. El Estado ignora la Particularidad. Hay, así pues, un conflicto entre lo Universal y lo Particular, manifestado en la oposición entre el Estado y la Familia. El Estado reconoce en el Amo solamente lo Universal, y el Amo tiene valor en el interior de la Familia debido solamente a su Particularidad. Separación absoluta entre estas dos clases de valores: no hay síntesis. Por otro lado, la Particularidad que se revela en la Familia es una Particularidad pasiva, una Particularidad del *Sein* (vital, animal). El Amo, el Ciudadano pagano, sólo actúa en la Lucha por la vida y la muerte, no por medio del Trabajo. Si el Amo pagano quiere conservar su Particularidad, dejará de formar parte del Estado, rechazará lo Universal; si el Amo pagano quiere conservar su Universalidad (de Ciudadano), debe sacrificar su Particularidad (de miembro de una Familia). El Pagano siempre es, pues, un criminal, ya sea según la Ley humana del Estado, ya sea según la Ley divina de la Familia. El Pagano no puede estar «satisfecho», su «destino» es esencialmente trágico. Éste habla

de «destino» (*Schicksal*) porque ignora que él mismo es el responsable, el «culpable» (*Schuld*).

La contradicción es absoluta: una exclusividad recíproca. Hundimiento del Mundo pagano: el principio familiar y particularista triunfa en forma de «individualismo» cristiano. Mundo pagano: lo Universal. Mundo cristiano: lo Particular. Ambos son insuficientes y ambos necesarios. (Síntesis: Mundo posrevolucionario napoleónico). *El Cómo del tránsito*: Estado pagano = Estado militar. El más fuerte (materialmente) vence al más débil (materialmente). De ahí el paso de las Ciudades al Imperio (Alejandro Magno, después Roma). Como el Imperio ya no puede (materialmente) defenderse únicamente con sus ciudadanos, que son bastante pocos, necesita recurrir a los no ciudadanos. Los Amos, al ser reconocidos por el mundo entero, dejan de hacer la guerra (por el prestigio, la única guerra de verdad): *pax romana*. Entonces ellos dejan de poseer un valor universal (igualdad ante la muerte, sacrificio patriótico) y se reducen a su valor particular en el interior de sus familias (diversas por sus fortunas y «egoístas»). De Acción se convierten en *Sein*. El Derecho romano será un derecho *privado*: integridad física, defensa de la propiedad. El Guerrero griego se convierte en un Burgués romano, que deja de ser Ciudadano en el sentido pagano de la palabra. El Estado tiene en ese caso «derecho» (= la posibilidad explicable) a desinteresarse de él. Los pseudo-ciudadanos no guerreros, que no se interesan más que por su propiedad privada (Particularidad) y que se desinteresan de lo Universal, están a la merced de los militares profesionales y de su jefe (el Emperador). Este jefe, el Déspota, también considerará al Estado como su *propiedad privada* (y la de su familia). Todo este proceso es inconsciente e involuntario. Por otro lado, el hecho de la propiedad privada no se expresa solamente en el Derecho romano, sino también en las ideologías, que serán las del Esclavo. El Burgués romano puede aceptar estas ideologías, pues es casi un esclavo del Déspota. Comienza volviéndose Estoico (se desinteresa del mundo exterior), después Escéptico (niega ese mundo) y luego Cristiano (busca refugio en el «otro mundo»). Así, la propiedad privada está en la base del Cristianismo. Gracias a ella, la ideología del Esclavo se hace realidad (social, política, histórica): el Mundo cristiano (y sus pseudo-Estados).

(Vemos aquí el aspecto marxista de este proceso, pero Marx ha suprimido la Angustia y la Muerte. Hegel se inspira, por lo demás, en Gibbon). Vemos que ambos procesos (Amo aquí y Esclavo en el cap. IV) son absolutamente independientes. Proceso inmanente en el Amo, independiente de la acción del Esclavo. El Amo-Emperador es un *Sein* (una realidad «natural», «dada», «hereditaria») para el Esclavo y para el Burgués casi esclavo, cuando, en realidad, es una *obra* suya. Lo mismo sucede con el Dios trascendente en el Cristianismo: el Hombre lo crea (lo «inventa»), pero no se da cuenta de ello y lo acepta como un «dato», como un *Sein*.

Característica del Mundo cristiano: dualismo entre el Mundo de aquí abajo y el más-allá (*Jenseits*). El Cristiano es el Pagano que se ha vuelto consciente de su insuficiencia; pero en tanto que Cristiano, él sigue en ese estado, en su desgracia. Pero también ve el conflicto, lo vive, y es él quien prepara la Revolución que debe conducir a la existencia del Estado hegeliano (napoleónico).

348, primer párrafo[3]. El Mundo cristiano: unidad de lo Universal y de la Particularidad; pero es una síntesis aún insuficiente: hay una alienación del Espíritu (*Entfremdung*). La unidad insuficiente es puramente ideal. De ahí la contradicción entre el *ideal* (de unidad) y la *realidad* (que no es esta unidad, que es donde reina el dualismo). En el Mundo cristiano todavía hay una oposición entre la Universalidad (del Estado) y la Particularidad (de las Familias, de las Clases sociales, de las Naciones). La realización progresiva de este ideal de unidad es la *Bildung*, la «formación-educadora», que se efectúa en y por el Trabajo (cf. cap. IV, A).

La oposición pagana de lo Universal y de lo Particular se ha vuelto consciente en el Cristianismo. El Cristianismo también aporta el ideal de su unidad (es decir, de Individualidad). Oposición entre la Conciencia empírica (*wirklich*) particularista y la Conciencia «pura» (*rein*) que está vuelta hacia el ideal trans-empírico de *unidad* entre lo Particular y lo Universal.

El elemento de servidumbre domina en el Mundo cristiano: el Burgués cristiano se aísla, rechaza la Lucha, se desinteresa del Mundo exterior; de ahí surge como manifestación la propiedad *privada*.

La conciencia cristiana es una «conciencia desgarrada». Es un Mundo de descontentos, de prerrevolucionarios; es también el mundo del *discurso*, del *Sprache*. Para Hegel, el mundo trascendente no existe; pero la teología no es vacua, puesto que posee un valor histórico. Su realidad es la del Discurso (*Logos*). Este Discurso del cristiano es el Discurso de la fe, de la utopía, de lo «ideal» y del error; es decir, que este Discurso no revela lo que *es*, sino que crea (en lo abstracto) un mundo ideal opuesto al mundo real. El lenguaje surge del descontento. El Hombre habla de la Naturaleza que le mata y le hace sufrir; habla del Estado que le oprime, y practica la economía política porque la realidad social no se adecua a su ideal y no le «satisface» (por no atribuirle un valor *universalmente* válido a su *particularidad*).

3. StA, 321; FMJ, 588; FAG, 575.

El Hombre querrá hacer concordar la realidad del mundo donde vive con el ideal expresado en su discurso. El Mundo cristiano es el Mundo de los Intelectuales y los Ideólogos. ¿Qué es una ideología? No *es* una *Wahrheit* (una verdad objetiva), ni un error, sino algo que puede *convertirse* en verdadero mediante la Lucha y el Trabajo, que propiciarán que el Mundo se adecue al ideal. La prueba de la Lucha y el Trabajo vuelve verdadera o falsa una ideología. Al final del proceso revolucionario observaremos que lo que se ha realizado no es la pura y simple ideología de la que partimos, sino algo diferente y que es la verdad («*realidad* revelada») de esta ideología.

Tenemos al principio una ideología cristiana basada en una oposición (procedencia: Mundo romano) y que incluye un ideal: el más-allá. Obtendremos como resultado el Mundo posrevolucionario, donde el más-allá (abstracto, imaginario: el ideal) se ha *realizado en este Mundo de aquí abajo*. La «verdad» (realidad revelada) del cristianismo ya no es *cristiana*.

La toma de conciencia cristiana de la oposición provoca el Discurso y es esencialmente *crítica*: crítica del Mundo en su totalidad, devaluación de los valores (paganos), del Estado, de la Familia, del cuerpo, etcétera.

I. *Die Welt des sich entfremdeten Geistes* (350-383)[4]

Introducción (350)[5]

El mito fundamental del cristianismo es la *unión* de lo Universal (Estado = Dios) y de la Particularidad (Familia = hombre-animal): la encarnación de Dios, Cristo. El ideal del cristiano es *imitar* a Cristo, pero no puede *convertirse* en Cristo; ésa es la contradicción interna del cristianismo. (Para Hegel, el Hombre se convierte en Dios al final de la Historia por medio de la Lucha y el Trabajo que la crean: la «encarnación» es la Historia universal; la «revelación» es la comprensión que de esta Historia realiza Hegel en la Fenomenología).

Evolución del Cristianismo: toma de conciencia del conflicto hasta la solución del mismo en el Mundo posrevolucionario.

Primera etapa (VI, B, I): Feudalismo y Absolutismo hasta el Nacionalismo (y pseudo-síntesis del Ego cartesiano: *yo* soy, pero pienso verdades *universales*).

4. StA, 323-355; FMJ, 591-640; FAG, 579-633.
5. StA, 323; FMJ, 591; FAG, 579.

Segunda etapa (VI, B, II): la *Aufklärung* (que vacía lo trascendente de todo contenido y busca lo «útil», es decir, este Mundo de aquí abajo).

Tercera etapa (VI, B, III): la Revolución (de 1789) y el Imperio napoleónico (1806).

Es decir: 1) Cristianismo propiamente dicho; 2) «Razón» (racionalismo cartesiano); y 3) Revolución (Ciudadano = trabajador soldado).

¿Por qué «*Die Welt des sich entfremdeten Geistes*»? Porque lo característico del Cristianismo es el dualismo, la alienación (*Entfremdung*). Dualismo que opone: *die Welt der Wirklichkeit*, el mundo real natural y social; y *die Welt des reinen Bewusstseins* que el Hombre se construye (*sich erbaut*) en y por su Razón o su Fe (mundo imaginario). El Cristiano se siente desubicado en el mundo real, huye al mundo imaginario. La Fe es *die Flucht aus der wirklichen Welt*.

Capítulo IV, B: la Fe cristiana en el Mundo pagano, es decir, actitud cristiana puramente subjetiva;

Capítulo VI, B: el Cristianismo como Fe que se realiza en el Mundo cristiano: actitud cristina social;

Capítulo VII, C: la *doctrina* cristiana, la teología (que es una antropología que se ignora a sí misma).

En el Mundo cristiano, el Filósofo es un particular que revela solamente lo *Particular*; en cambio, la Teología es una obra colectiva por medio de la cual el Estado se revela (inconscientemente) a sí mismo y revela (inconscientemente) lo *Universal*. Así que toda Filosofía (particularista) debe ser completada con una Teología (universalista). Sólo Hegel realiza la *síntesis* de lo Particular y de lo Universal; su filosofía puede prescindir, por tanto, de la teología. Asimismo, la de Hegel ya no es filosofía, sino Sabiduría (*Sophia*), Saber absoluto. Pero la oposición entre Fe (teológica) y Razón (filosófica) en el Mundo cristiano es necesaria e inevitable.

a) *Die Bildung* (= la formación educadora [mediante el Trabajo]) (350-376)[6]

350, primer párrafo[7]: diferencia entre el final del Mundo pagano (VI, A, c) y el inicio del Mundo cristiano (VI, B, I, a).

6. StA, 323-348; FMJ, 592-629; FAG, 579-621.
7. StA, 323; FMJ, 592; FAG, 579.

350: 4 (por abajo)[8]: *Wesen* designa siempre la colectividad, el Estado.

En el Mundo cristiano, la *Wesen* está penetrada por la conciencia de sí. Uno sabe (uno cree saber) por qué vive: vive por un ideal. Eso es lo importante, lo nuevo. Pero obsérvese: «[...] *von einem* Selbst*bewusstsein* [...]»; es el Particular quien toma conciencia de sí mismo, no lo Universal en cuanto tal (el Estado); de ahí que (se verá más adelante) la forma política más adecuada para el Cristianismo sea el Absolutismo: «El Estado soy *yo*».

El Cristiano cree que puede realizarse y revelarse a sí mismo «inmediatamente», en su fuero interno, sin pasar por la mediación de la acción social, de la acción que le saca de sí mismo. El Cristiano se encierra en sí mismo: la *Wesen* está *gegenüber*, el Estado está fuera, más allá de él; le es extraño. Cuando el Particular entra ahí, se vuelve entonces extraño a sí mismo (*Entfremdung*, alienación).

En el Mundo cristiano, *Wesen* se refiere (revela e incluye) al elemento universal *en general*. En el Mundo pagano, sólo el Estado representaba lo Universal; en el Mundo cristiano también está el más-allá, el mundo trascendente, Dios.

Así que esa misma frase también quiere decir: el hombre está *solo* frente a Dios; yo (= Yo particular) estoy en relación directa («inmediata») con Dios (= lo Universal) sin pasar por la intermediación de la Sociedad, del Estado, de la Historia.

Teológicamente: Dios (*der Geist dieser Welt*) toma conciencia de sí mismo como Persona, independientemente del Mundo, pero debido a eso se encuentra ante algo exterior a él: el mal.

Racionalmente: el Hombre toma conciencia de sí mismo como Ego, limitándose a su estar aislado; la extensión social se vuelve espacio exterior, que le es extraño. De ahí el dualismo (estático, no dialéctico) cartesiano del pensamiento puro y de la materia (espacio) no mediados por la Acción.

Segunda frase. El mundo exterior le es, así pues, extraño al Cristiano; si él quiere proporcionar una *Wirklichkeit* (realidad objetiva) a su *Selbstbewusstsein* (a su Yo), debe hacer un acto de abnegación, debe alienar su personalidad. Él se da cuenta de ello. La *Dasein* (= la existencia-empírica, histórica) del Mundo cristiano presupone e implica estas acciones negadoras; éste es, pues, el resultado de esfuerzos conscientes encaminados a realizar un Ideal opuesto a la realidad dada («pagana»). A pesar del hecho de que *sabe* que *él* ha creado ese Mundo, el Cristiano se siente, sin embargo, *extraño* ahí. Necesita *apoderarse* de este mundo, hacerse su dueño. El

8. StA, 323: 31; FMJ, 592; FAG, 579.

Mundo cristiano es una larga Revolución a través de la cual el Cristiano trata de establecerse en el mundo, en este Mundo de aquí abajo, del cual comienza huyendo.

Si yo creo un mundo, éste *es* en realidad mío; debe entonces volverse conscientemente mío: el Mundo del Hombre, que es «dueño de su casa». El surgimiento del Cristianismo incluye ya la Revolución de 1789.

Tercera y cuarta frases: Hegel habla sabiendo esto, pero el Cristiano que va a describir en este parágrafo aún no lo sabe. Luego: oposición del punto de partida de esta dialéctica cristiana con el punto de llegada de la dialéctica pagana (de VI, A): Mundo romano convertido en cristiano y Mundo romano pagano (VI, A, c).

El Cristiano es reconocido como cristiano solamente porque ha hecho un *esfuerzo* para llegar a serlo; el Pagano *es* simplemente pagano, nace así, es un mero *Sein*. Lo que vale para el Cristiano es el *Acto* (*Tun*) que le hace *llegar a ser* cristiano, el *esfuerzo* consciente, no el *Sein*, su ser puro y simple (animal). Pero el único objetivo que tiene por ahora este esfuerzo, este *Tun*, es *huir* del mundo real para alcanzar el más-allá. El Cristiano no quiere *luchar* para conquistar el Mundo. Pero, en realidad, lo transforma porque *trabaja* en éste (también es *Tun*).

Elementos necesarios para la constitución del Mundo cristiano: el aislamiento del Burgués romano pacifista, propietario privado y que vive a salvo (sin lucha); y el Esclavo que *trabaja* (con angustia) y que alcanza así el *Verstand*, el cual es capaz de elaborar ideales que superan la realidad dada (que el Burgués, el exAmo, adoptará, aceptará).

Del mismo modo que el Burgués (cuando aún era Amo) creó el Mundo pagano, donde su *seguridad* y su propiedad están garantizadas, así también (en su calidad de Burgués) creará el Mundo cristiano, donde está *seguro* de su salvación: él crea la Iglesia, que es una *realidad* social. El Cristianismo deja de ser así un puro «ideal»: la Iglesia, y el Estado que la acoge, *realizan* el Ideal concebido por el Trabajador angustiado. Amos y Esclavos se convierten en Burgueses, en Burgueses cristianos. (El Cristiano es un propietario angustiado).

351, segundo parrafo[9]: aquí comienza el análisis de la *Bildung*.

La palabra *Bildung* aparece por primera vez en el capítulo IV. El trabajo que el Esclavo ejecuta con angustia al servicio de *otro* (del Amo) «educa» (*bildet*) su conciencia, la «forma».

El Mundo cristiano es un mundo en el que el trabajo tiene un valor positivo. La ideología que triunfa es, pues, la del Esclavo. Asimis-

9. StA, 324; FMJ, 593; FAG, 581.

mo, para que el trabajo tenga un valor es necesario que haya *servicio* (*Dienst*): trabajo y, en general, acción (*Tun*) al servicio del Señor, del Rey, y, en última instancia, de Dios; además, el Trabajo debe efectuarse (como el Esclavo) con la actitud de angustia ante la muerte. De ahí la *Bildung*: el Trabajo cristiano tiene como fin la salvación del alma. El Trabajo transforma la Naturaleza y el mundo interior del trabajador: el Cristiano se convierte en un hombre «cultivado» (*gebildet*). De ahí el predominio del pensamiento abstracto y del racionalismo. Aquí aparece el *Sprache*, el Discurso. En el interior del Mundo cristiano hay hombres que quieren vivir únicamente en este universo del discurso: los Intelectuales (analizados en el capítulo V).

Luego: para ser cristiano no basta con nacer y ser cristiano; hay que hacer un esfuerzo, y hacerlo en la dirección del Trabajo (*Arbeit*), en la dirección del Servicio (*Dienst*) y en la dirección de la Angustia (*Furcht*). Triple «*Bildung*». Este esfuerzo puede perderse en la palabrería: los Intelectuales. La *Bildung* no es sino un aspecto de la *Entfremdung* (alienación) o de la *Entäusserung* (exteriorización).

351: 10 (por abajo)[10]. Lo que vale es la energía de la voluntad, que sublima (*aufhebt*) el Yo (*Selbst*) «natural». Da igual cuánta, lo que cuenta es el esfuerzo. Uno *nace* pagano; uno se *vuelve* cristiano mediante un esfuerzo de voluntad («conversión»). Desde 351, «*Zweck und Inhalt* [...]», hasta 352, «[...] *kein Bleiben hat*»[11]. En el Mundo cristiano, la Individualidad carece de «*Bleiben*», no puede mantenerse en el mundo real, pues ahí no hay una auténtica Individualidad (que es la del Ciudadano posrevolucionario). Ésta no es más que una *gemeintes Dasein*, una existencia imaginaria, una «individualidad» de intelectual.

352: 19[12]. El esfuerzo de *Bildung* del Individuo (= lo Particular) es la *Bildung* de la Sustancia (= lo Universal). Es decir, que el Mundo mismo (natural y social, el Estado) está «formado» por los esfuerzos cristianos individuales y válidos. El Cristiano *quiere realizarse a sí mismo*, e *inconscientemente* realiza un Mundo; por eso se siente extraño en este Mundo. Este Mundo no le pertenece a él: le pertenece a Dios, al Emperador, a los Reyes, a los Señores feudales (finalmente: al capital).

353[13]. «*Das Selbst* [...]»: el *Gut und Schlecht*, el Bien y el Mal. (Oposición ya señalada en el capítulo IV: «La conciencia desgarrada»). El aislamiento del Hombre entraña un conflicto (*Entgegensetzung*) con el no-yo (el Mundo); el conflicto es, pues, la esencia del Mundo cristiano. Es la alienación (*Entfremdung*) misma, la *Bildung* (formación, educación) misma. Se trata de tres aspectos de una misma cosa. El conflicto (la oposición) no se da solamente entre este mundo de aquí abajo y el mundo del más-allá; también hay un conflicto —como veremos más adelante— en el interior de cada uno de estos mundos. El conflicto, además, es *consciente*: hay que escoger una de las dos posibilidades, ya que éstas se excluyen entre sí (pero una sólo tiene valor por y en contra de la otra). Existe una oposición *absoluta* entre lo Bueno y lo Malo. No es posible la síntesis entre ambos, el conflicto es irreductible.

10. StA, 324: 30; FMJ, 593; FAG, 581.
11. StA, 324-325; FMJ, 593-594; FAG, 581.
12. StA, 325: 17; FMJ, 594; FAG, 583.
13. StA, 326; FMJ, 595; FAG, 583.

Sin embargo, este conflicto cristiano ya no es trágico, puesto que es un conflicto consciente. Si el Hombre trata de *mantenerse* en ese conflicto, entonces aparece lo cómico. ¿Por qué? Porque, en realidad, el conflicto es resoluble, pero el Hombre no lo sabe. El hecho mismo de tomar conciencia del conflicto (pagano, trágico, irresoluble) lo vuelve solucionable (cristiano); pero el Cristiano se cree incapaz de resolverlo. Esto es un *resto* de paganismo en el Mundo cristiano: la *comedia* cristiana (por oposición a la *tragedia* pagana).

El Bien y el Mal poseen un valor universal; *todo* es a la vez bueno y malo. Uno no realiza el Bien sin realizar el Mal equivalente; uno no puede destruir el mal «cristiano» sin destruir el bien cristiano. (El Intelectual refleja esta situación: la actitud crítica universal; él siempre encuentra el bien en el mal y el mal en el bien. Esto sí que es realmente cómico).

Más exactamente: el conflicto es efectivamente irresoluble *en el interior* del Mundo cristiano, al igual que lo es en el Mundo pagano. (El Utópico del capítulo V es precisamente el que cree que solamente puede existir el bien; el Reformista, el que cree que puede eliminarse el mal dejando el bien tal y como está). La solución del conflicto no puede ser sino revolucionaria (lucha a muerte): hay que suprimir el Mundo cristiano. Pero entonces se destruye el Bien. Eso es un crimen. El Cristiano, que no quiere cometer ese crimen aun reconociendo que el mundo es «malo», se encuentra en una situación cómica. (El Ciudadano posrevolucionario no es ni cómico ni trágico).

354[14]: «*Diese Glieder* [...]». Para el Cristiano, el Bien es: primero, inmediato (es un dato, no su creación); segundo, inmutable (permanece idéntico a sí mismo); tercero, común a todos (lo Universal). Lo mis-

14. StA, 327; FMJ, 597; FAG, 585.

mo sucede con el Bien (= Razón) en el Racionalismo (= Cristianismo laicizado).

El Mal es lo particular, el cambio, lo nuevo: la «vanidad» en el Cristianismo religioso; las «pasiones» en el Racionalismo del siglo XVII; los «prejuicios» y las «supersticiones» para la *Aufklärung* del siglo XVIII.

Este Mal, esta vanidad, es duradero, no puede ser eliminado.

El Bien cristiano sustituye a lo Perfecto pagano. Esto significa que una categoría moral (un «valor») sustituye a una categoría ontológica: lo Perfecto *es* (*Sein*), el Bien *debe* ser (*Werden*, devenir).

El Cristianismo conserva las ideas del Imperio (romano) y de lo Perfecto (en forma de idea del Bien), pero sabiendo que también existe un Mal absoluto, una imperfección omnipresente. Por tanto, el Cristianismo es una crítica, incluso una autocrítica. Autocrítica que se convertirá en una autosupresión (*Aufhebung*): la Revolución francesa.

La idea nueva del Cristianismo es la del Pecado (otra cosa distinta a la *Schuld* pagana), la del pecado que hay que evitar, que consiste en la «vanidad» que el Cristiano calificaba al principio de «vana». (Se trata de la devaluación de la «gloria» del Amo por parte del Esclavo). Cuando la vanidad deje de ser vana, el Pecado dejará de ser considerado como un pecado y el Cristianismo desaparecerá: tras pasar por la «vanidad» (servil, burguesa), la «gloria» (del Amo) quedará sublimada (*aufgehoben*) en la «dignidad» (del Ciudadano).

Socialmente tenemos la oposición entre el *Staatsmacht* (Bien) y el *Reichtum* (Mal). La Riqueza, la propiedad privada, es la base del Cristianismo y de su Mundo; ella también es el Mal, el enemigo de la pobreza evangélica. Se trata asimismo de la autocrítica cristiana, que se realizará en y por la Revolución.

El Estado es el sostén de la propiedad privada del Particular (= Familia), del mismo modo que Dios es Dios para *mí*, para el *Particular*. El Estado ha sido creado *por* los propietarios y existe para ellos (Feudalismo). Éste es, pues, lo contrario de sí mismo, es decir, es Riqueza, pero tiende a destruir la Riqueza que lo origina y lo sostiene, al igual que la Riqueza tiende a destruir al Estado que la limita y que, sin embargo, ella ha creado y que la defiende de cualquier ataque. Pero, por otro lado, la Riqueza (= Mal), lo Particular, se vuelve universal. Luego la Riqueza es el Bien; y el Estado que se opone a ésta, el Mal.

Por tanto, toda actividad es a la vez el Bien y el Mal. El Cristiano se cree entonces libre frente a ambos, es decir, frente a la realidad objetiva (que está constituida por el Estado y la Riqueza). Sabe que el Bien y el Mal se co-implican. Así que el Cristiano critica cualquier acto, sea el que sea, por lo que en la Sociedad cristiana nunca puede haber unanimidad.

En todo juicio cristiano hay una escisión. Este juicio cristiano es un juicio subjetivo, particular; en efecto, el Cristiano se limita a sí mismo. Lo que cuenta en las cosas es su relación con lo Particular, su relación conmigo, que soy cristiano.

Primero: juicio del Mundo pagano por parte del Cristiano. Lo único cristiano es el hecho del Juicio (subjetivo). El Mundo, es decir, el Estado, la propiedad, siguen siendo paganos. El Cristiano los niega.

Segundo: juicio cristiano del Estado y la Riqueza. Ambos son comprendidos a la vez como el Bien y el Mal; todo lo real (en este Mundo de aquí abajo) es imperfecto.

Tercero: el Estado y la Riqueza se vuelven propiamente cristianos mediante este juicio; ambos se *realizan* (por medio de la acción, *Tun*) en cuanto tales (ambivalentes) en el Mundo cristiano (= burgués).

El Estado y la Propiedad son buenos y malos al mismo tiempo. Para el Cristiano, escoger uno u otro es indiferente. Quien quiera escoger el Bien, no podrá hacerlo en este Mundo de aquí abajo.

Da igual que el Cristiano sea ciudadano o rico. Lo que cuenta es su actitud, su juicio: o critica, o no critica; o es un inconformista, o un conformista. El Bien es primero esto: aceptar el Mundo dado porque uno cree que puede realizar su valor personal sin transformar el Mundo. En ese caso el Mal es, pues, el inconformismo. Pero este Mundo es malo. Luego el inconformismo es el Bien.

En la Sociedad cristiana nunca hay, así pues, unanimidad; siempre hay dos clases de Cristianos: los Conformistas y los Inconformistas; socialmente: los Nobles (= Burgueses exAmos) y los Villanos (= Burgueses exEsclavos).

Sean conformistas o inconformistas, estos Juicios son juicios cristianos, es decir, subjetivos: el Cristiano juzga si el Mundo favorece o no su fin personal, *particular*. Tenemos dos grupos sociales: los Conformistas, los Inconformistas. Para Hegel, todo Juicio cristiano es, en realidad, a la vez conformista e inconformista. Pero para el Cristianismo mismo, el único juicio que debe ser reconocido es el juicio conformista; el otro es culpable.

El Conformismo es: primero, un resto de la «Perfección» pagana, procedente del Amo; segundo, un resto del Estoicismo, procedente del Esclavo. El Cristianismo excluye el Inconformismo por «bajo y vil»; de lo que se trata es de salvar el alma independientemente de las condiciones (naturales, sociales, históricas), no de ocuparse del Mundo y de las cosas «inferiores», tales como la política y la economía. Tenemos entonces una «conciencia noble» (conformista) y una «conciencia vil» (inconformista). Pero tanto los Nobles como los Villanos son, en realidad, propietarios privados (angustiados y evitando la muerte).

El Noble (= guerrero) cristiano no es más que un pseudo-Amo: éste no arriesga verdaderamente su vida, puesto que cree en la inmortalidad de su alma. Y por eso acepta su igualdad con el Esclavo: sus «almas» inmortales son iguales. El Villano (= trabajador) cristiano no es, por su parte, más que un pseudo-Esclavo, puesto que ya no hay auténticos Amos. Ambos son Burgueses, y su Estado (Dios) protege la vida (la inmortalidad) y la propiedad (las «obras de caridad»).

La dialéctica del Mundo cristiano consiste en la eliminación de estas reminiscencias del paganismo (oposición entre Nobles y Villanos) y en la realización de la igualdad burguesa. (Después: en la realización de la Igualdad-Fraternidad de los ciudadanos del Estado posrevolucionario, es decir, poscristiano).

En el Mundo cristiano siempre se da la oposición entre lo Universal (Estado, Dios) y lo Particular (Propietario privado, este Mundo de aquí abajo). Primera forma de esta oposición cristiana entre lo Universal y lo Particular: el Mundo feudal.

El Señor feudal es conformista; vive y actúa al *servicio* (*Dienst*) de un estado dado de cosas. Es heroico; dirige sus esfuerzos a un valor universal (es decir, reconocido por el Estado). Este aspecto del *Dienst*, del «Servicio», vincula al Señor feudal (cristiano) con el Amo (pagano). Pero, por otro lado, y al contrario que el Amo-ciudadano, el Señor puede ser independiente del Estado, puede retirarse a sus tierras, a su «vida privada» (familiar). Recíprocamente, el Estado puede separarse de él. Ellos son distintos: el Estado es un *Otro* para el Señor. Éste, al igual que el Esclavo (pagano), le *sirve* a este Otro para ser considerado un Señor, para ser reconocido como tal. Por eso el *Dienst* es una servidumbre. El Estado sólo reconoce al Señor en virtud del *servicio* prestado. Para ser Señor feudal no basta con nacer y *ser* Señor feudal. Para *llegar a serlo* hace falta *actuar* (guerrear). Así, puede decirse que el Señor, como el Esclavo, *trabaja* cuando guerrea. Su Trabajo es la guerra; matar es su oficio. Este *trabajo* al *servicio* de otro y efectuado con *angustia* es, por definición, la *Bildung*, que se realiza y se revela ya en el Mundo feudal. El Señor feudal niega su Particularidad al servir al Estado (lo Universal). Es el primer Funcionario, también la primera síntesis (real) de lo Particular y lo Universal, es decir, el primer esbozo de la Individualidad. Pero ésta es insuficiente.

El Estado feudal tampoco es un *Sein*; ha sido «*gebildet*» (formado, creado) por medio del esfuerzo mismo del Servicio del Noble-ciudadano. Superioridad, por tanto, del Estado *cristiano* sobre el Estado pagano. Pero el Estado *feudal* es insuficiente: el Estado no es todavía un *Selbst*, un Yo consciente de sí mismo en cuanto tal. El Señor feudal no entrega

su *Selbst* al Estado, le entrega solamente su *Sein*; él está dispuesto a *morir* por el Estado, no a *vivir* para el Estado (funcionario de la muerte). Lo que los otros reconocen en él es su carga (hereditaria), no su personalidad insustituible. Eso también es insuficiente, lo cual se manifiesta en su Lenguaje (*Sprache*). O más exactamente, ese Lenguaje está aquí sólo en potencia, pues el Señor (el guerrero) no habla y guarda su «noble silencio». En el supuesto de que pudiera *hablar* con el Estado, entonces su *Sprache* sería un Consejo (*der Rat*), es decir, algo en lo que uno no se compromete del todo; el Señor siempre reserva su *Selbst* y sigue siendo, a fin de cuentas, un Particular (mientras *vive*, no *muere* por el Estado).

361: 20[15]: «*Das* Fürsichsein [...]». Comentario referido al parlamentarismo (el inglés, por ejemplo), un residuo y una reviviscencia del Estado feudal. Aquí los Señores *hablan* (un lenguaje particularista): ellos dan consejos al Estado en función de sus intereses privados.

No se trata solamente de morir en el campo de batalla, como hace el Señor; también es necesario *vivir* para (y por) el Estado. El guerrero que regresa del campo de batalla (el «excombatiente») es peligroso para el Estado si sólo piensa en lo que ha hecho por éste durante la guerra. (En el Ciudadano posrevolucionario, que es el verdadero Funcionario, *toda* la vida —no solamente la muerte— está en función del Estado).

362, párrafo nuevo[16]: tránsito dialéctico a la Monarquía absoluta gracias al *Lenguaje* (*Sprache*), un fenómeno específicamente cristiano.

362 ss.[17]: comentario sobre el Lenguaje *en general*.

El *Sprache* es una síntesis de lo Particular y lo Universal. El «Yo» pronunciado expresa un Yo *particular* que vale *universalmente* en cuanto tal, ya que todos los demás lo comprenden en su particularidad. Esto se aplica únicamente al Lenguaje perfecto del Saber absoluto, es decir, al del propio Hegel, quien se revela (aunque continúe siendo Hegel) como el Hombre universal (*Geist*); se aplica únicamente al Lenguaje en el que la Fenomenología consiste. El Ser (*Sein*) precede a su Revelación (*Sprache, Logos*), pero la consumación de la Historia no puede llevarse a cabo más que mediante una *toma de conciencia* del Ser, lo cual se expresa en el Lenguaje. Al final: el Ciudadano perfecto (Hegel) comprende el Estado perfecto (napoleónico) hablando el Lenguaje perfecto (de la Fenomenología y la Enciclopedia).

15. StA, 334: 9; FMJ, 607; FAG, 597.
16. StA, 335; FMJ, 608; FAG, 597.
17. StA, 335; FMJ, 609; FAG, 599.

363, párrafo nuevo («*Der Geist erhält* [...]»)[18]: análisis del Lenguaje específico de la Monarquía absoluta.

La Historia expresa la Lucha (de clases); la Lucha verdaderamente humana (y antropógena, «humanizadora») es una lucha por el puro prestigio. (La «vanidad» empuja al Amo a pelearse para ser reconocido en cuanto tal; en el Mundo cristiano se considera esa misma «vanidad» como un pecado; y la «vanidad» produce también la Satisfacción [*Befriedigung*] del Ciudadano «definitivo», al igual que era ella la que surgía del *Begierde*, del deseo animal; la vanidad es el primer y el único Deseo verdaderamente humano, el Deseo de reconocimiento).

La cultura surge de la Lucha y de la oposición; la cultura humana se realizará en y por la Lucha (de clases).

Para que el Lenguaje alcance su perfección hace falta que la oposición entre lo Particular y lo Universal alcance su máximo y se vuelva consciente. Aunque los opuestos determinen la oposición, llega un momento en el que la oposición determina a los opuestos. Pero éstos resultan ser los únicos que son siempre reales; al principio, la oposición misma es irreal, y sólo aparece en cuanto tal en el Lenguaje. Los «extremos» son reales desde el principio, pero la relación entre ellos (el *Mitte*) no existe inicialmente al margen del Lenguaje que la expresa. ¿Dónde tiene el Lenguaje su función propia? Primero en la época feudal: en el Consejo, por el lado de lo Particular; por el lado de lo Universal (= Estado), en la Orden y en la Ley; y después, en tercer lugar, en su forma verdaderamente específica, es decir, como término medio (*Mitte*) entre los opuestos: el Lenguaje de la Discusión, que se convertirá en el Lenguaje del Intelectual prerrevolucionario (del cap. V) y que tendrá primero la forma del «Lenguaje de la Adulación», el del Cortesano de Versalles (cap. VI, B, I, a; 364, segundo párrafo[19]).

¿De qué modo el silente Servicio del Señor feudal se convierte en el «locuaz» Servicio del Cortesano? El Señor feudal representa el principio de la Particularidad en tanto que terrateniente, pero está unido a lo Universal a través del servicio militar prestado. Está, por tanto, en sí mismo dividido, hay un conflicto entre sus intereses de propietario privado y su deber como guerrero al servicio del Estado; como consecuencia de ello, el Señor feudal comienza a *hablar*, explicita y revela esta contradicción a través del Lenguaje.

De igual modo, el Estado es, para el Señor feudal, tan *particular* como él mismo (el Monarca); y, por otro lado, el Estado es una unidad

18. StA, 335; FMJ, 610; FAG, 601.
19. StA, 337; FMJ, 613; FAG, 603.

militar, *universal* en potencia (conquistadora). Así que también el Estado está dividido, es una contradicción. El Estado también comienza a *hablar*. La contradicción del Estado en tanto que Particular se expresa a través del Lenguaje. El Estado feudal se convierte así en la Monarquía absoluta, donde el Monarca puede *decir*: «El Estado soy yo». Asimismo, sus Cortesanos sólo le servirán a partir de ahora a través de la palabra (Adulación), y quienes se opongan a él lo harán sólo a través de la palabra (panfletos, etcétera).

Como el Señor feudal es un propietario privado, el Estado que se le opone se convierte también en propiedad privada: la Monarquía absoluta.

Lo nuevo es que se *habla* de la oposición; eso ya es una relación, un vínculo, una síntesis, y ahí reside la perfección (relativa) de este nuevo Mundo (aún cristiano). La primera forma del Discurso es la Adulación (del Cortesano de Versalles); y el Rey también habla. Versalles es la primera síntesis —puramente verbal— entre lo Particular y lo Universal.

Pero esta síntesis es hereditaria (concierne al *Sein*, no al *Tun* del Monarca). Además, el Monarca es reconocido sólo verbalmente; y no por *todos*, sino solamente por Versalles. Ésa es su principal insuficiencia, lo que le distingue de Napoleón, jefe del Estado universal y homogéneo, que es verdaderamente reconocido por *todos* (por medio de la acción común de la Lucha y el Trabajo de *todos*). Al Monarca solamente le reconoce «todo el mundo», es decir, el mundo de Versalles, una ínfima minoría. Los Cortesanos que le *dicen* lo que él es tampoco se comportan como si lo fuera realmente; ellos se contentan con *decir* que él es el dueño absoluto de todos e intentan *vivir* independientemente de él, por sí mismos.

Versalles no es, así pues, una *Wirklichkeit*; todavía es un «Ideal», un «proyecto», que la Revolución realizará más adelante. (El Cortesano de Versalles, por otro lado, es el Hombre del placer del cap. V).

Versalles es el germen del Estado posrevolucionario, Luis XIV es el germen de Napoleón. La dialéctica del Mundo cristiano también debe transformar a Luis XIV en Napoleón (además de en Hegel).

Luis XIV es un monarca absoluto sólo en el interior de la Corte, y lo es frente a sus Cortesanos. Su ser depende de ellos; al final dependerá de éstos, en realidad, como el amo depende de sus servidores. Así, el Estado dependerá finalmente de los ricos: de la Propiedad, de la Riqueza y del Capital, es decir, de lo que el Cristiano considera como el Mal.

El Estado depende de un grupo *particular*, y la Particularidad se apoya y se expresa a través de la Riqueza. El Burgués quiere ser rico para ser independiente, y para eso su riqueza debe ser reconocida por el Estado, que, en este aspecto, debe ser más rico que cada uno de los Cortesanos. Tenemos así un Estado burgués (República o Monarquía «constitu-

cional»; Parlamentarismo). El Monarca no es más que un nombre vacío, y el poder pertenece en este caso a la Riqueza.

El Cortesano no persigue, en realidad, sino un fin privado (la Riqueza). La Nobleza no está ni conforme con la realidad del Estado ni es, por tanto, conformista. Pero ésa es, por definición, la Conciencia «vil y villana». Luego ya no hay ni Señores ni Villanos, sino Burgueses. Es entonces cuando se realiza lo nuevo del Cristianismo: el principio de la Particularidad. La «*Wahrheit*» (= realidad revelada) del Señor (cristiano) es el Burgués (tendencia a hacer prevalecer el particularismo).

En el momento de la Revolución, la auténtica Aristocracia ya habrá sido eliminada. Sólo habrá Burgueses. Cuando la Revolución francesa restablezca (en y por Napoleón) el valor y la realidad del Estado (= Universal), eso no acarreará la supresión de la Aristocracia, sino la de la Burguesía en cuanto tal.

En la Riqueza, el Burgués está dominado por otras leyes distintas a las (universalistas) del Estado; pero está dominado por leyes económicas, que también son universales. La Riqueza (el Capital) es, para el Burgués, una universalidad anónima. Al liberarse del Estado (mediante el Parlamentarismo), el Burgués creía haberse liberado en su Particularidad, ya que creía que la Riqueza le era conforme. Pero, en realidad, el Estado no es «egoísta», dado que quiere que haya el mayor número posible de ciudadanos, mientras que la Riqueza, por el contrario, rechaza a quienes quieren poseerla y disminuye el número de quienes la poseen. A pesar de las apariencias, la Riqueza es, pues, hostil frente al Particular. Pero su único fin es lo Particular. Luego la Riqueza es *an sich aufgehoben*, se suprime a sí misma. Ésta es la dialéctica del Mundo cristiano.

Eliminación de la servidumbre cristiana. Dialéctica del Burgués rico y del Burgués pobre. Transformación progresiva del Burgués (pobre) en Intelectual, que suprime *idealmente* la servidumbre (análogo en esto al Estoico). Diferencia con el Estoico: el Burgués es, en realidad (*an sich*), Esclavo *de sí mismo* (no del Amo), del Dios que él mismo ha creado (sin sospecharlo) y de la Riqueza que lo ha creado a él (sin que éste se dé cuenta). Se trata de la servidumbre sublimada (*auf-gehoben*); la causa última de esta servidumbre (como la de la otra) es la actitud cristiana frente a la muerte; el Cristiano niega su finitud (cree en la inmortalidad) y se niega a aceptar su muerte (como el Esclavo que se somete para salvar su vida).

La Riqueza se vuelve un *Gegenstand* (una realidad objetiva, exterior) cuyas leyes sufre el Burgués, así como el Pagano sufría las del Estado (y el Hombre ocioso e improductivo las de la Naturaleza). Pero, en realidad, la Riqueza es la *obra* del Burgués, la ha creado para oponerse a lo Universal del Estado. Sólo que, con la Riqueza, el Burgués se aliena a sí mismo y sufre el yugo de su Particularismo exclusivo, al igual que el Amo sufría el yugo de su Universalismo unilateral. Todavía no hay síntesis.

367, último párrafo, y 368 por arriba[20]: rigidez de las leyes (económicas).

368: «*Von jeder* [...]» hasta primer párrafo de 369[21].

El Burgués, a diferencia del Estoico, no puede desinteresarse de lo que no es su *Selbst*, puesto que la Riqueza es la obra consciente y voluntaria y el fundamento de su *Selbst*. No puede declararse indiferente respecto a la Riqueza (capital) que lo somete.

El Burgués se rebela al constatar ese *Gegenstand*-ismo de la Riqueza; todos lo valores morales le parecen falsos. Se vuelve Escéptico y Nihilista: «[...] *die* reinste Ungleichheit [...]; *das reine Ich selbst ist absolut zersetzt*» (368: 13 y 10-11 [por abajo][22]).

La Pobreza es característica del Estado burgués cristiano. El propio Burgués rico es pobre, puesto que solamente posee riquezas, no *la* Riqueza.

369[23]: dialéctica del Rico que da y del Pobre que recibe.

La Riqueza es ahora la que vincula lo Particular a lo Universal; ya no es ni la Familia ni la Guerra. El Pobre, que carece de riqueza, se reduce a la Particularidad pura y es, por consiguiente, una pura nada. Bajo los pies del rico Burgués se abre ese «abismo sin fondo» (*bodenlosen Tiefe*; 370: 1)[24].

¿Quién *realiza* (de modo efectivo y no en la intención, que no cuenta para Hegel) la «pobreza evangélica»? El proletario del mundo burgués, no los Apóstoles. Esto es la revelación de la nada de la «criatura» que proclama el Cristianismo.

Así que será el Burgués pobre quien sostenga el Lenguaje más cristiano que pueda haber; un Lenguaje hasta tal punto cristiano que deja de serlo (se vuelve ateo y después revolucionario). Como lo esencial del Lenguaje cristiano es la autocrítica, su punto culminante será la autosupresión.

370[25]: «*Wie das Selbstbewusstsein* [...]».

Dos tipos de Lenguaje. Uno es conformista, el de la Adulación; éste es ahora «vil». El otro es inconformista, el del Desgarramiento (*Sprache*

20. StA, 340; FMJ, 617-618; FAG, 607.
21. StA, 340-341; FMJ, 618-619; FAG, 609.
22. StA, 341: 11 y 13-14; FMJ, 618; FAG, 609.
23. StA, 341; FMJ, 619; FAG, 611.
24. StA, 342: 23; FMJ, 620; FAG, 611.
25. StA, 342; FMJ, 621; FAG, 611.

der Zerrissenheit), que ahora es «noble», puesto que se corresponde con la *realidad* del Mundo cristiano: éste lo comprende y lo expresa (lo revela a través de la palabra, el *Logos*).

Este nuevo Mundo burgués incluye una «República de las Letras» (= «Bestiario intelectual» del capítulo V = Cultura; el Intelectual, que habla el Lenguaje del *Zerrissenheit*, es ahí el *Geist*; cultura abstracta en sentido propio, reine *Bildung*). Se trata de un «mundo civilizado» que exalta los «valores culturales».

El Lenguaje del *Zerrissenheit* revela la alienación y la inversión de todos los valores.

Inversión de los valores objetivamente reales: del Estado personificado en el Monarca, que ahora ya no es más que un nombre, y de la Riqueza, en la que se ve el origen del Mal. El Intelectual se aparta de esos dos valores reales. Él también sabe que incluso los valores ideales (Verdadero, Bello, Bien) son buenos y malos a la vez. Sabe, además, que es distinto a lo que se cree de él, y que también es distinto a lo que él querría ser.

El Mundo en el que vive el Intelectual es el mundo en el que todos se critican y en el que todo se critica; cada día hay una inversión de todos los valores. Pero el Lenguaje no modifica el Mundo real. La crítica apunta a su contenido y no al Mundo mismo. El Intelectual del que habla aquí Hegel no prevé la Revolución, pero Hegel ya sabe que la está preparando. El Intelectual cree que el *Mitte*, el término medio que constituye la unión de los extremos de lo Particular y lo Universal, es la República de las Letras. Cree que su palabrería contestataria —«*das allgemeine* Sprechen *und zerreissende* Urteilen»— representa el «*wahre Geist*». Cree que su discurso es invencible y que a través de él domina el Mundo.

Todavía hay en este Mundo una Conciencia «honesta» (*das ehrliche Bewusstsein*). Pero, en realidad, ésta hace lo mismo que el Intelectual, sólo que no es consciente de ello: esa Conciencia destruye con su propia existencia ese Mundo que verbalmente reconoce como el Bien (Burgués propiamente dicho).

¿Cómo se refleja el Discurso del Intelectual en el Hombre «honesto»? En la persona del Sobrino de Rameau (de Diderot), absolutamente franco y sincero, y que revela que lo es, es decir, revela una mentira. Así pues, su Discurso es verdadero y es una impostura, ambas cosas a la vez.

Reaparece aquí la Impostura (*Betrug*) del capítulo V.

La respuesta del Hombre «honesto» al Intelectual y la réplica de éste: el Hombre «honesto» responde «no», sin más argumentos; o si intenta razonar, dice lo mismo que el Intelectual; dice: «A pesar del mal, existe el bien», una banalidad que corresponde a la dialéctica del Intelectual; una «amarga» banalidad.

Si el Hombre «honesto» afirma que es posible aislarse del mundo distorsionado, el Intelectual responde que el aislamiento depende del mundo mismo en el que vive quien quiere aislarse.

Si el Hombre «honesto» preconiza un «retorno a la naturaleza», se le responde que eso es una utopía.

El Intelectual ya ha superado este Mundo burgués en y por su Lenguaje, pero no lo sabe. No intenta invertir el Mundo minado por su crítica verbal, se limita a la «Conciencia hablante»; y el Mundo, así como el Hombre «honesto», le escuchan sin conmoverse demasiado. El resultado es la *Eitelkeit*, la vanidad de todas las cosas. Ésta se constata y se pasa a otra cosa. *El sobrino de Rameau* tiene entonces una actitud claramente conformista a pesar de su aspecto nihilista y escéptico[26].

O bien uno trata de salir de ahí; todavía no por medio de la *acción* creadora (es decir, negadora, revolucionaria), sino huyendo a un más-allá, ya sea cristiano, ya sea laico. Ambos son, además, cristianos (= burgueses). Pero sólo el primero es religioso; el otro es ateo.

De esta segunda actitud no se volverá a hablar. Esta actitud general, que puede darse en cualquier Sociedad, se describió en el capítulo V.

El primer aspecto (religioso) se describe a partir de «*In jener Seite der Rückkehr* [...]» (375)[27].

Re-presentación del Mundo real (social) en lo Abstracto (el más-allá divino), Fe en un Reino de los Cielos donde la Individualidad está realizada y lo Universal (Dios) reconoce al Hombre en su Particularidad. El Cristiano debería decir de sí mismo y del Mundo cuanto dice de Cristo y del Reino de los Cielos, pues éstos son, en realidad, la proyección en lo Abstracto del Cristiano y de su Mundo burgués. Pero no puede decirlo, puesto que, a sus propios ojos, el Cristiano no *es* Cristo y el Mundo real no *es* el Reino de los Cielos. Para poder decirlo, él debe primero *transformar* el mundo real y transformarse a sí mismo (por medio de la *acción* negadora y, por tanto, creadora, de la Lucha y del Trabajo).

El Estoico creía poder desinteresarse del Mundo (él habría dicho «de cualquier mundo» si hubiese conocido otro distinto al suyo). Ahora bien, hay un Mundo del que el Cristiano no puede desinteresarse: el mundo del más-allá, que es su Ideal *realizado* (fuera de la Naturaleza).

Para el cristiano laico (el Utópico y el Pseudo-filósofo del cap. V), este Ideal aún está por realizar (en el seno de la Naturaleza). Pero él no dice ni sabe cómo hacerlo.

26. D. Diderot, *El sobrino de Rameau*, trad. de C. Roig, Cátedra, Madrid, 1985.
27. StA, 347; FMJ, 627; FAG, 619.

La Fe cristiana es, así pues, un realismo. Ésa es su perfección en comparación con la Utopía burguesa laica; pero también es su insuficiencia, ya que la «realidad» a la que apunta no puede ser sino «trascendente» (es decir, para Hegel: imaginaria, verbal).

La Religión cristiana no es la *Religion an und für sich*, que no es otra que la filosofía hegeliana (el *Saber* absoluto, que ya no es ni Religión ni Fe). Pero es una auténtica Religión, puesto que reconoce una trascendencia. El Paganismo, por el contrario, es una pseudo-religión; encerrada en este Mundo de aquí abajo, ésta no es, en realidad, más que una cosmología. El Cristianismo, en cambio, incluye una antropología (inconsciente). Pues el Hombre —y sólo él— trasciende el Mundo natural y a sí mismo en tanto que ser natural; hablar de trascendencia significa, así pues, en realidad, hablar del Hombre; el Cristiano habla del Hombre cuando cree estar hablando de Dios; pero el Pagano cree hablar del Hombre (y de los dioses) cuando —en realidad— está hablando solamente de la Naturaleza.

El reflejo (inconsciente) del mundo real en el más-allá se opone en el Cristiano a su conciencia cotidiana; esta oposición se manifiesta social, política e históricamente en la oposición entre Iglesia y Estado.

b) Der Glaube und die reine Einsicht (376-383)[28]

Descripción de la oposición entre la Fe y la Evidencia cartesiana (*Einsicht*), o la Razón (del cap. V); ambas se oponen y dependen entre sí a la vez. Pues si la Fe es una huida fuera del Mundo, esta huida está determinada por el Mundo que critica; ésta incluye, por tanto, la Razón. La Razón cristiana (= cartesiana, = burguesa) es esencialmente una Razón crítica. Al igual que la Fe, ella refleja el Mundo cristiano real; pero revela su contradicción interna, la *Unruhe* de la Idea, la *Negativität*, el contenido revolucionario del cristianismo. Así que es la Razón (y no la Fe) la que revela lo específicamente cristiano que hay en el Mundo cristiano. La Fe revela lo Positivo, que se mantiene idéntico a sí mismo; es decir, un *Sein* natural (no humano) ya revelado por el Pagano. La Razón, por su parte, revela el elemento Negador, específicamente humano, y descubierto por el judeocristianismo.

El primer objeto de crítica de la Razón es ella misma. Perpetuamente crítica, ella se manifiesta, así pues, como inestable. A esta evanescente inestabilidad se le opondrá entonces una estabilidad: no solamente trans-sensible y trans-mundana, sino también trans-racional; es decir,

28. StA, 348-355; FMJ, 629-640; FAG, 621-633.

que estamos de nuevo en la Fe. La Fe y la Razón cristiana (= burguesa, la del cap. V) se crean y se destruyen mutuamente.

La Razón cristiana es el Racionalismo del siglo XVII. Su evidencia es la del «*cogito*» cartesiano. Ella aspira al Idealismo subjetivo (Berkeley), al cual se opone la Fe. La Razón carece de contenido porque es puramente negativa. Es la Fe, por el contrario, la que tiene un contenido positivo, pero bruto e «incomprensible», nada evidente: un *Gegenstand*. Fe y Razón son Pensamientos y no crean más que Pensamientos, «entes de razón»; pero el Hombre de la Fe no lo sabe (él cree que Dios existe *realmente*); por el contrario, el Hombre de la Razón es consciente de sí. El pensamiento de la Fe cristiana se refiere, por tanto, a las cosas (de ahí la Teología). En cambio, el Hombre de la Razón, llevando su solipsismo al extremo, declarará que el mundo es su obra o, más bien, la obra del (o de su) pensamiento. (Pero él no comprende que hay que *actuar* —luchar y trabajar— para *realizar* el pensamiento, para crear un *Mundo*).

380-382[29]. Dialéctica de la Fe y la Razón:

1. La Fe en sus relaciones con la Religión y el Mundo de las Ideas;
2. Fe y Razón en sus relaciones con el Mundo Real;
3. Fe y Razón en sus relaciones entre sí.

380: 12-14 especialmente[30]: el Mundo de la Fe (el más-allá) es el reflejo del Mundo real, no tal y como éste es, sino tal y como debería ser; asimismo: evolución del Mundo cristiano.

380, tercer párrafo[31]: el Padre (*die einfache, ewige* Substanz = *die Staatsmacht*).

Cristo (*Selbst* que se sacrifica [*Sein für anderes*] = *der Reichtum*).

El Espíritu Santo (*die Rückkehr dieses entfremdeten Selbsts* [...] *in ihre erste Einfachheit* = *Die Sprache*).

Así, el Padre es la divinidad pagana (la Perfección) conservada (*aufgehoben*) en el Cristianismo. Cristo es el símbolo del advenimiento de la Riqueza al mundo, del advenimiento del Mundo burgués. El Espíritu Santo es el Dios del Intelectual, del Sobrino de Rameau.

380, cuarto párrafo[32]: relaciones de la Fe con el mundo real.

381, párrafo nuevo[33]: relaciones entre la Fe y la Razón (= *die reine Einsicht*).

En el Mundo cristiano, la Fe es una fe sobre la que se *razona*.

29. StA, 352-354; FMJ, 634-638; FAG, 627-631.
30. StA, 352: 19-21; FMJ, 635; FAG, 627.
31. StA, 352; FMJ, 635; FAG, 627.
32. StA, 353; FMJ, 636; FAG, 629.
33. StA, 353; FMJ, 636; FAG, 629.

381, tercer párrafo[34]: relaciones de la Razón con su propio «Mundo», con el universo del discurso.

382[35]: relaciones de la Razón con el Mundo real.

Es necesario que la «racionalización» se universalice (382, *in med.*)[36]: ésta será la obra de la *Aufklärung* del siglo XVIII.

La tarea crítica de la *Aufklärung* consistirá principalmente en eliminar la idea de que el Hombre es un *Sein* «natural», dado, «hereditario». Crítica que apunta, por una parte, a la noción de pecado original (= hereditario), y, por la otra, a la noción de Genio y Talento («innatos»). El Intelectual burgués se suprimirá aquí a sí mismo, se convertirá en un hombre de acción: en revolucionario y después en ciudadano del Estado napoleónico.

El «juicio infinito» (383: 12)[37]: el Juicio (*Urteil*) crítico del Cristiano conduce ahí, al final de la evolución del Mundo cristiano real. Ese juicio infinito niega en bloque este Mundo, es el juicio inconformista absoluto, el juicio revolucionario total. Es el extremo de la Conciencia «vil», que se suprimirá de este modo a sí misma y que suprimirá con ella la Conciencia «noble».

383: 16[38]: «*Sie ist daher* [...]». De nuevo la *Aufklärung*: llamada a todos los hombres, a las masas. Se trata de un incipiente Universalismo que respeta la Particularidad, comienzo de la Individualidad real.

II. *Die Aufklärung* (383-413)[39]

Recordemos la alternativa:

1. Aceptación del Mundo: el Intelectual burgués (Razón «observadora» del cap. V);
2. Huida del Mundo { hacia el Cielo, el Cristiano religioso (Fe); hacia un Ideal, pero supuestamente mundano → la Razón «activa» de la *Aufklärung*.

El Lenguaje de la *Aufklärung* se diferencia esencialmente del Lenguaje del Intelectual del capítulo V en que aquél prepara la Revolución efectiva (aunque su crítica sea, en sí misma, «vacía»). Propaganda revolucionaria.

34. StA, 354; FMJ, 637; FAG, 629.
35. StA, 354; FMJ, 638; FAG, 631.
36. StA, 354; FMJ, 638; FAG, 631.
37. StA, 355: 15; FMJ, 639; FAG, 633.
38. StA, 355: 20; FMJ, 640; FAG, 633.
39. StA, 355-385; FMJ, 640-687; FAG, 633-681.

¿Cómo es posible esta nueva huida a un «cielo» laicizado?

a) Porque el Burgués vive de manera segura en un mundo pacífico y ya no teme a la muerte (él puede renunciar a la inmortalidad, es decir, a cualquier más-allá).

b) Porque es un urbanita y la Naturaleza ya no le muestra un rostro hostil (así que ya no necesita divinizarla, como hacen las Religiones naturales del cap. VII, A).

c) Porque es un ciudadano y es reconocido en cuanto tal, mientras que el Esclavo estaba excluido de la vida política y de la Sociedad (así que ya no necesita inventar «un mundo mejor» en el más-allá).

383, primer párrafo de este punto[40]. Tema fundamental: interacción de la Fe y la Razón. Ambas son formas cristianas, abstractas. Ellas luchan entre sí y se anulan mutuamente en su abstracción.

383, párrafo siguiente[41]. Relaciones entre la Razón (aquí, el Racionalismo del siglo XVIII) y el mundo real. Diferencia entre el Racionalismo de Diderot y el de Descartes, entre el Diderot de la *Aufklärung* y su Sobrino de Rameau, que aún es un puro nihilista.

Hemos visto que Diderot, como «hombre honesto», no puede decir nada nuevo respecto a cuanto dice el Sobrino de Rameau (o contra él), puesto que éste es perfectamente consciente de sí mismo. Pero Diderot *transcribe* el Lenguaje del Sobrino de Rameau y lo vuelve *universal*, legible por *todos*. El Sobrino de Rameau está en la vanguardia del individualismo: él no se preocupa por los demás; por el contrario, Diderot sufre y quiere que todo el mundo le oiga. Así, si *todo el mundo* hablara como el Sobrino de Rameau, entonces el Mundo cambiaría. La *Aufklärung* es el Sobrino de Rameau *universalizado*.

a) *Der Kampf der Aufklärung* (385-407)[42]

La *Aufklärung* es, así pues, la *propagación* (*Verbreitung*) de las ideas del Sobrino de Rameau, es decir, es ya una *Lucha* por esas ideas y, por consiguiente, contra la Fe y su Mundo.

385, primer párrafo de este parágrafo[43]. La *Aufklärung* es un fenómeno *social* (lo cual constituye su superioridad respecto al Escepticismo pagano); ella atribuye un valor absoluto al *Selbst* del hombre concreto;

40. StA, 355; FMJ, 640; FAG, 633.
41. StA, 356; FMJ, 640; FAG, 633.
42. StA, 357-378; FMJ, 642-676; FAG, 635-671.
43. StA, 357; FMJ, 642; FAG, 635.

ella lucha contra el Dios *trascendente* (cristiano) (lo cual constituye igualmente su superioridad sobre el Idealismo burgués, que sí admite la trascendencia). La *Aufklärung*, como negación pura, sin contenido propio, es una no-A vacía (que se rellenará más tarde de un contenido positivo).

385, segundo párrafo[44]. La tríada de la *Aufklärung*: el pueblo, el clero, los tiranos.

386, primer párrafo[45]. La *Aufklärung* se dirige a las masas, más exactamente a la ignorancia de esas masas, con el fin de suprimirla (*Aufheben*).

386, segundo párrafo[46]. Hegel retoma los aspectos complementarios de la *Aufklärung* y de la Fe: la Razón y la Fe son idénticas en cuanto al fondo.

386-388[47]. Análisis de la victoria de la *Aufklärung*. Ésta se efectúa sin lucha; es una *ruhige Ausdehnung* (387: 15-16)[48], una propagación por la mera propagación.

Cuando uno se da cuenta de la extensión de la «enfermedad», ya es demasiado tarde. La «Trinidad» de lo Verdadero, lo Bello y el Bien se ha situado cuidadosamente junto al Dios cristiano, y «una *hermosa* mañana» empuja a su camarada y, catapún, éste cae al suelo (cita de *El sobrino de Rameau*).

388, primer párrafo[49]. Ha habido Lucha, no obstante. La *Aufklärung* es un verbalismo, pero ese verbalismo es, sin embargo, una especie de acción (negadora). El hombre de la *Aufklärung* es un agitador, un propagandista. (Esto también pertenece al Cristianismo laicizado: él es un «apóstol»).

388, segundo párrafo y el siguiente[50]: versa sobre la Propaganda.

Con la Propaganda, toda ideología se convierte en otra cosa distinta a la que es; se vuelve impura y mentirosa.

La *Aufklärung* es una mentira porque revela una mentira, la de la Fe (realizada concretamente en y para el Mundo burgués). La Razón-propaganda de la *Aufklärung* está distorsionada porque cree que está luchando contra *otra cosa distinta* a ella misma. Pero, en realidad, la Razón (cristiana) y la Fe forman un todo. Para salvaguardarse, la Razón «ilustrada» debe, por tanto, calumniar la Fe.

44. StA, 357; FMJ, 643; FAG, 637.
45. StA, 358; FMJ, 644; FAG, 637.
46. StA, 358; FMJ, 644; FAG, 637.
47. StA, 358-360; FMJ, 645-647; FAG, 637-641.
48. StA, 359: 18; FMJ, 646; FAG, 639.
49. StA, 360; FMJ, 647; FAG, 639-641.
50. StA, 360; FMJ, 647-648; FAG, 641.

389, *in fine*[51]. La Negación dialéctica (es decir, *activa*) es «para sí» (conscientemente) lo que «en sí» (inconscientemente) es su otro, la Posición: ella es Síntesis (= Totalidad). Toda acción revolucionaria también es, pues, *auto*negadora. Pero el Revolucionario no quiere suicidarse, incluso aunque quiera hacerse pasar por un asesino. Quiere hacerse pasar entonces por alguien que no es, se sitúa (cree situarse) al margen de la Sociedad (para no ser arrastrado en su ruina), y por eso la calumnia. La Calumnia es la fuerza de la Propaganda (denigrar a la Sociedad es, en realidad, adherirse a ella). El Revolucionario es, pues, un mentiroso. Pero él forma un todo con la Sociedad en tanto que es su calumniador; luego la Sociedad se calumnia a sí misma en y por el Revolucionario: ella misma es mentira, e incluso una mentira consciente. La Calumnia es el signo de la debilidad de la Sociedad existente, no de la debilidad de la Propaganda revolucionaria. Aquélla no desaparecerá hasta la supresión de lo calumniado, de la Sociedad, no del calumniador, del Revolucionario. La Calumnia ya no cuajará en la nueva Sociedad (posrevolucionaria). Y es que «calumniar» la nueva Sociedad significa decir que ésta no se diferencia de la antigua. Ahora bien, esto es *verdad* (en parte), puesto que el presente incluye el pasado (pero no el futuro). La supuesta Calumnia no diría en ese caso más que la verdad. Y entonces ella carecería de *fuerza*, ya que la verdad revela lo que *es* y no *niega* nada. La «Calumnia» no sería en absoluto propaganda, sino una contribución para una mejor comprensión de la nueva Sociedad, es decir, sería su afirmación, su fortalecimiento.

El Hombre de la Propaganda (propiamente dicho), que no *actúa*, está *entfremdet* (alienado), puesto que cree que ya *es* alguien distinto a quien es, cuando solamente podría *llegar a serlo* (por medio de la *acción*). Analogía con el Cristiano, que también cree que está «alienado»; pero éste huye hacia una Trascendencia con contenido positivo tras su descontento con la Sociedad. Ahora bien, la crítica de la *Aufklärung* a la Fe y a la Sociedad carece al principio de contenido positivo: lo Trascendente no es sustituido por *nada*. La Idea (positiva) se forma en la *acción*. El contenido positivo de esta crítica será, tras la Revolución, la constatación de la conformidad —en tal caso realizada— del Hombre con la Sociedad. Antes de la Crítica y la Propaganda, el Hombre está conforme con su Mundo (pagano), pero no es consciente de ello. La Crítica, la Propaganda y la Revolución lo oponen conscientemente al Mundo (cristiano, burgués). Tras la Revolución, él está de nuevo conforme, pero ahora es un «conformista», es decir, es consciente y está satisfecho de serlo. La negación revolucionaria (activa, mediante la Lucha) de la

51. StA, 361; FMJ, 649; FAG, 643.

Sociedad, que es también una negación de sí misma (en tanto que determinada por la antigua Sociedad), conduce, por tanto, a la reconciliación del Hombre transformado consigo mismo y con la Sociedad igualmente transformada (Sociedad = Estado = Mundo histórico).

390-396[52]. La *Aufklärung* desfigura la Fe, ésta no se reconoce en su crítica. ¿Cómo responde la Fe a esta crítica?

396, párrafo nuevo[53]. La doctrina positiva de la *Aufklärung*. Al principio ésta sólo era negadora. Es decir: tránsito de la Razón-propaganda a la Acción revolucionaria. 1) Deísmo; 2) Sensualismo; 3) «Utilitarismo».

396 (última línea y ss.)[54]: 1) Deísmo. *Das absolute Wesen*, el «Ser supremo», se vuelve vacío, «*Vakuum*» (397: 15)[55]. Se trata de una sublimación al máximo de la idea cristiana de trascendencia: el más-allá divino es tan «otro» que el Mundo (natural, el *Sein*) ya no es nada en absoluto. De ahí la inversión. Aquí ya se inicia el inmanentismo; el Deísmo ya es, en realidad, un ateísmo. Veremos más adelante que la *Wahrheit* de la *Aufklärung* es el ateísmo; o más exactamente: el antropoteísmo; pues Hegel acepta la idea (pagana) de la Perfección realizada y total, pero esta Perfección es la *Gegenwart*, la «presencia real» del Espíritu en el Mundo, toda vez que este Espíritu es el Hombre «total» tras el final de la Historia; o mejor: la totalidad integrada (en y por el pensamiento de Hegel) de la Historia de la humanidad.

397, segundo párrafo[56]: 2) Sensualismo. Complemento necesario del Deísmo. Diferencia con el «sensualismo» del capítulo I: el Hombre, aquí, ha pasado por todas las experiencias de «más-allá», de *Jenseits*, antes de regresar a la «sensación» de lo real; allí, el Hombre no había superado todavía lo real sensible.

398, párrafo nuevo[57]: 3) Utilitarismo. Todo es para el Hombre, él es la medida de todas las cosas. Doble actitud de la *Aufklärung* frente a las cosas sensibles: primero, existen en sí; segundo, son para otro (para la conciencia humana). Hay aquí una analogía con la dialéctica del Bien y del Mal; traducción abstracta de esta dialéctica en una oposición del *Ansich-sein* y el *Sein-für-ein-anderes*. Es decir: toda cosa es al mismo tiempo un Fin y un Medio (al igual que, para el cristiano creyente, toda cosa

52. StA, 362-368; FMJ, 650-659; FAG, 643-653.
53. StA, 368; FMJ, 659; FAG, 653.
54. StA, 368: 28 ss.; FMJ, 659; FAG, 653.
55. StA, 369: 3; FMJ, 660; FAG, 655.
56. StA, 369; FMJ, 660; FAG, 655.
57. StA, 370; FMJ, 662; FAG, 655.

era a la vez el Bien y el Mal). Para la *Aufklärung*, todo debe servir para algo (laicización de la categoría cristiana de Servicio). Al mismo tiempo, vemos aparecer la autonomía y el valor absoluto de cada cosa. Todo sirve para todo, cada cosa le sirve al Universo y el Universo le sirve a cada cosa, por lo que toda cosa también es un fin en sí. Cf. asimismo la analogía con la dialéctica de la Riqueza, que no es nada en sí misma, que se ofrece al primero que llega y que al mismo tiempo lo domina todo (aquí: última línea de 398 hasta las cuatro primeras líneas de 399)[58]. Seguimos estando en el mundo cristiano (= burgués). Llegamos a la paradoja de que *cada* cosa es un fin absoluto. Al mismo tiempo, la *Aufklärung* considera que todo juicio es relativo; de ahí su inestabilidad. Este «Utilitarismo» es la expresión ideológica del Burgués rico (y del Hombre del placer del capítulo V). (Cf. asimismo la antropología naturalista de la *Schädellehre*, capítulo V, A, c). Todo cuanto existe, existe para mí, para mi placer. Este «egoísmo» necesita un complemento: lo serán el altruismo, el socialismo, el «armonismo» burgués (399: 3 [por abajo][59]: «*Wie dem Menschen* [...]»). En estas concepciones burguesas se da un «Sein *Aller und Jeder*», no un «Tun *Aller und Jeder*», como sucederá en el Estado posrevolucionario: cohabitación, no inter*acción*. La *Aufklärung* no es consciente de su Verdad; de ahí su banalidad y su ridículo. Hegel sabe que ésta prepara la Revolución (la Acción); ella misma no lo sabe y, por tanto, no lo dice.

400-407[60]. Interacción de la *Aufklärung* y la Fe.

400, tercer párrafo[61]. Cómo se presenta la *Aufklärung* ante la Fe: como una banalidad.

400, cuarto párrafo[62]. El *Recht* de la *Aufklärung*, es decir, su derecho a la existencia, a la victoria sobre la Fe, lo cual constituye su Verdad. Oposición del Derecho de la Fe (divino) y el Derecho de la *Aufklärung* (que es puramente humano). En el Paganismo, uno es el Derecho de los muertos (de la Familia); y el otro, el Derecho de los vivos (del Estado). Uno, el derecho a ser enterrado apropiadamente; el otro, el derecho de los vivos a enterrar a los muertos; o más bien, y más exactamente, el derecho de los muertos a enterrar a sus propios muertos. Pues si la Fe está muerta, la *Aufklärung* no lo está menos: ésta muere al enterrar la Fe, ya que vivía solamente de su crítica. (Pero, tras la Revolución

58. StA, 370: 27-31; FMJ, 663; FAG, 657.
59. StA, 371: 24; FMJ, 664; FAG, 659.
60. StA, 372-378; FMJ, 665-676; FAG, 659-671.
61. StA, 372; FMJ, 665; FAG, 659.
62. StA, 372; FMJ, 665; FAG, 659.

francesa, la *Aufklärung* resucita en y por la Filosofía hegeliana; y con ella resucita igualmente la Fe en lo que ambas tienen de verdadero. La *Aufklärung* y la Fe se vuelven «inmortales» en y por la Filosofía hegeliana. Pero el vencedor en esta «resurrección» es el Derecho humano, que es absoluto: no es Dios quien se convierte en hombre, sino el Hombre quien se convierte en Dios).

El Derecho de la Fe es el Derecho del *Sein*, el de la *Aufklärung* es el del *Tun*, que es una negación del *Sein*. Así, la *Aufklärung* triunfará sobre la Fe. El Derecho divino de la Fe también es el Derecho del Pensamiento puro, es decir, un Derecho al pensamiento «eterno». Así que la *Aufklärung* comete una injusticia (*Unrecht*) al abolirlo. Pero este *Unrecht* es *el Recht* humano: el Derecho a la injusticia. La acción del Hombre siempre es criminal (puesto que es negadora), aquí también.

b) Die Wahrheit der Aufklärung (407-413)[63]

El Ser-otro (*Anderssein*) es el más-allá del pensamiento, es decir, el mundo real, concreto. El Hombre relaciona ahora su Razón con el Ser-otro, es decir, con el mundo real. La *Aufklärung* retorna entonces a la realidad. Pero no a la realidad tal y como existía en su estructura *dada*. El Hombre de la Razón «ilustrada» ya no está obligado a admitir esa estructura. El Mundo es, para él, una materia sin forma: un pensamiento puro = una cosa «pura». El Hombre puede hacer con ese Mundo lo que quiera. Las distinciones del interior del Mundo ya no se admiten tal cuales; la actividad humana las introduce voluntaria y conscientemente en el Mundo, y las destruye igualmente. Sin embargo, el pensamiento de la *Aufklärung* aún es subjetivo y el Mundo real aún es, para ese pensamiento, un *Jenseits*, un más-allá. Como todavía no se ha convertido en una auténtica *Acción* (Lucha y Trabajo), el pensamiento de la *Aufklärung* no es, pues, por ahora, diferente de la Fe, puesto que sigue «alienado» respecto a sí mismo. El Hombre no sabe todavía que su *absolutes Wesen* (Dios, o su «naturaleza» innata) es idéntica al *Bewegung des Bewusstseins*, es decir, idéntica a sí mismo, tal y como él se crea a sí mismo por medio de la Acción de la Lucha y del Trabajo en el transcurso de la Historia.

Tras la victoria de la *Aufklärung*, hay una lucha en el interior de la propia *Aufklärung*; y esta escisión misma prueba su victoria, pues esto muestra que el partido adversario ha sido completamente aplastado. La dualidad interna del Cristianismo se expresará ahora en dos sistemas

63. StA, 379-385; FMJ, 676-687; FAG, 671-681.

diferentes: el Deísmo, que se convierte en Idealismo, por una parte; y el Sensualismo convertido en Materialismo, por la otra. La diferencia entre ambos reside únicamente en dos puntos de partida de la *Bildung* diferentes; sin eso habría una completa identidad.

La «Materia pura» no da más cuenta de la riqueza de la Naturaleza que el «Espíritu puro» lo da de la riqueza de la Historia. Ninguno de los dos partidos de la *Aufklärung* consigue superar la metafísica cartesiana, comprender que el Ser (= espacio) y el Pensamiento (= tiempo) son en sí idénticos. A decir verdad, no *son* idénticos: solamente *llegan a serlo* en el transcurso de la Historia. El Pensamiento se vuelve ser (real) y el Ser se vuelve pensamiento por medio de la *Acción*. Sólo entonces *«das Denken ist Dingheit oder Dingheit ist Denken»* (410: 10-11 [por abajo])[64]. En ese caso acontece la «verdad» y la «síntesis» del Deísmo convertido en Idealismo y del Sensualismo convertido en Materialismo. El dualismo cristiano se ha vuelto *evidente* en la *Aufklärung* mediante la irreductible oposición entre el Idealismo y el Materialismo, eso es todo.

Queda el tercer aspecto de la *Aufklärung*: el «Utilitarismo». Ahí es donde se encuentra la Verdad propiamente dicha de la *Aufklärung*. Un pensamiento sólo tiene valor si se lleva a cabo; esto es lo que muestra la *Nützlichkeit* que tanto le gusta a la Razón «ilustrada» (la cual tiene tres adversarios que la describen como «banal y mezquina»: la Fe; el «esteticismo» = *Empfindsamkeit*; y *«die sich Spekulation nennende Abstraktion»*, es decir, la pseudo-filosofía burguesa). Pero esto no es todavía la Verdad absoluta, porque el Hombre cree que debe ser útil para *lo que ya existe*; y esto tampoco es aún la Negatividad activa. La idea que uno se hace de sí mismo no invade todavía la realidad social; esta realidad posee aún la forma de un *Gegenstand*. El Hombre sigue viviendo en un Mundo que no es suyo (Mundo prerrevolucionario). Él también quiere utilizar lo que ya existe, no *crear* (por medio de la acción de la Lucha y del Trabajo) cuanto le es útil.

Eso lo hará la Revolución. El Hombre «ilustrado» que comienza a *actuar* es el Revolucionario de 1789.

III. *Die absolute Freiheit und der Schrecken* (414-422)[65]

La Revolución francesa es el intento de *realizar* en la tierra el ideal cristiano.

64. StA, 382: 11-12; FMJ, 681; FAG, 675.
65. StA, 385-394; FMJ, 688-702; FAG, 681-695.

414[66]. *Introducción*. La Conciencia (= Hombre) ha encontrado su *Begriff* (Concepto) en la *Nützlichkeit*. Pero ésta todavía es un *Gegenstand* y un *Zweck* (fin) no alcanzado. Por eso no hay *Befreidigung* (satisfacción), ni *realización* objetiva (= social) del sujeto (= Particular). (Recordatorio: el *Ansichsein* es el ser natural del hombre; el *Fürsichsein* es la idea que el hombre se hace de sí mismo; el *Sein für anderes* es la existencia social). Transformación revolucionaria de la Sociedad: no mediante el Trabajo, sino mediante la Lucha (por el reconocimiento). El Hombre ya no debe adecuarse al objeto (lo cual constituía el Utilitarismo propiamente dicho), sino destruirlo, transformarlo. Esta transformación tuvo lugar «*an sich*», es decir, imperceptible e inconscientemente. Ahora, en la Libertad absoluta, se producirá consciente y voluntariamente.

Hegel no habla de la caída del Antiguo Régimen. Aquí, el Antiguo Régimen ya está muerto. Lo ha matado la Propaganda de la *Aufklärung*; ahora sólo queda enterrarlo. Una gran Revolución nunca es sangrienta en sus inicios; incluso tampoco hay Lucha. El Antiguo Régimen muere por enfermedad, por *Ansteckung* (387: 17-21)[67], no por asesinato. Esa «enfermedad» es la Propaganda de la *Aufklärung*. Ahora el cadáver está enterrado, es el Mundo de la Libertad absoluta. ¿Qué hay ahora? Ya no hay conformismo, puesto que ya no hay nada a lo que conformarse. Nada real separa ya al hombre de la *Befriedigung*, pero todavía está muy lejos de ella. Hay una liberación frente a lo *dado* que ya no existe, pero no hay todavía *creación* de un Mundo nuevo *real*. El Hombre está en el vacío total: la «Libertad absoluta».

414, segundo párrafo, hasta 415[68]. La realidad del Mundo «dado» (prerrevolucionario) ha desaparecido. Sólo hay un *Schein*, algo parecido al Mundo y al Estado. El Mundo cristiano-burgués, así como la ideología cristiana-burguesa, ya no existen al margen de las conciencias que justifican (y añoran) o condenan este Mundo y esta Ideología que han desaparecido. Ya no hay Comunidad, sólo hombres aislados, los Particulares. El Estado ya no existe más que a través de las *ideas* de los Particulares, de sus proyectos para una Constitución. Éstos se reducen a su realidad «interior», no objetiva, a sus «conciencias revolucionarias»; ellos son «*reine Metaphysik*», pueden pensar (y decir) cualquier cosa. Ya no hay Mundo: sólo un *Gegenstand* sin estructuras, un lugar (vacío) para el Mundo. El *Sein-für-anderes* se ha refugiado en el *Für-sich-Sein*, en el *Selbst*, pero el *Selbst* no es ahora diferente del *Ich*; por consiguiente, no se corresponde con ninguna realidad humana objetiva (= social, política). *Todo el mundo* puede querer transformar sus ideas personales en realidad política sin pasar por ser un loco o un criminal; *todo el mundo* puede decir «El Estado soy yo» y proponer «su» Constitución. El *Wissen des Selbstbewusstseins* puede transformarse en «*Bewegung*» (dialéctica), es decir, en un proceso social, político, histórico; la *Gewissheit* (convicción subjetiva) de cualquiera puede convertirse en *Wahrheit*, en Verdad para todos; y todo esto sin Lucha, sin esfuerzo, sin destrucción de lo dado. Así es la Libertad absoluta.

66. StA, 385; FMJ, 688; FAG, 681.
67. StA, 359: 20-24; FMJ, 646; FAG, 639.
68. StA, 385-386; FMJ, 688-690; FAG, 681-683.

415: 11 hasta 418[69]. Descripción de la dialéctica del período libertario al comienzo de la Revolución, una ideología que no es sino una ilusión: la Libertad *absoluta* es la pura nada (= muerte).

Hay en esta actitud una insuficiencia inmanente: no hay Lucha, no hay Riesgo para la vida. (El *Tun* es, pues, *unmittelbar*, no está mediado por la nada de la muerte). Como el Antiguo Régimen se ha muerto sin Lucha, el Hombre de la Libertad absoluta cree que la «Acción de todos y de cada uno» (creadora del Estado posrevolucionario) puede efectuarse igualmente sin una Lucha sangrienta, es decir, cree que esta Acción puede ser «inmediata».

(Cf. 416: 9[70]: todas las clases [*Stände*] han desaparecido, el Hombre es un Particular en sentido fuerte, y él cree que puede representar en cuanto *tal* a la humanidad en general; peligrosa ilusión).

Esta ideología de la Libertad absoluta es, así pues, el «Cielo que ha descendido a la Tierra» con el que la Razón «ilustrada» soñaba (Cf. 413: 1-2 [por abajo])[71]. En realidad, es un vacío que se aniquila a sí mismo. La realización y la revelación de esta aniquilación de la Libertad absoluta es el Terror (*Schrecken* = mediación por la muerte).

416[72]: «*Es ist nach* [...]», etc. Se trata aquí del Gobierno revolucionario del período de la Libertad absoluta, que parece ser una dictadura (*aparece como*...), puesto que cualquier Particular puede querer decir: «El Estado soy yo». Nadie se opone a ese Gobierno. Éste alcanza el poder sin lucha, todo cuanto dirá será Ley (*Gesetz*), todo cuanto hará: acción estatal (*Staatsaktion*). Pero *esto no es* una dictadura precisamente porque no se le *opone* nada; se constituye en un vacío. Ese Gobierno no deja huellas en la realidad objetiva y nadie le obedece en realidad. No puede hacerse ninguna obra real y positiva. Ninguna acción se co-

69. StA, 386: 28-389; FMJ, 690-694; FAG, 683-687.
70. StA, 387: 25; FMJ, 691; FAG, 683.
71. StA, 385: 15-16; FMJ, 687; FAG, 681.
72. StA, 388; FMJ, 692; FAG, 685.

rona con éxito, y no hay, por consiguiente, auténtica libertad, una libertad real.

417: 3 (por abajo) hasta 418[73]. Lo que habría sido necesario hacer en ese caso y lo que hará más tarde Napoleón: un Estado corporativo posrevolucionario donde las clases sociales *hereditarias* hayan sido destruidas.

418: 10[74]: «*Kein positives Werk* [...]». Un Gobierno revolucionario (el que sea) quiere *realizar* la Libertad absoluta; entonces se vuelve efectivamente dictatorial y en ese momento llega «*die Furie des Verschwindens*» (418: 12)[75], la furia de la aniquilación, el Terror (*Schrecken*).

418, párrafo nuevo, hasta 420[76]: descripción de la dialéctica del Terror.

El Gobierno quiere *realizar* la Libertad, suprime la Libertad «absoluta»; pero con ello prepara la realización de la auténtica Libertad. La Libertad «absoluta» es una nada: no *existe*; por eso su «realización» o revelación no es sino muerte y nada.

En el contexto de la Libertad absoluta, todo el mundo quiere convertirse en dictador e imponer a todos su voluntad particular. Todo el mundo puede llegar a serlo; pero entonces ellos sólo serían un pseudo-dictador, pues las demás voluntades siguen siendo particulares y, por tanto, impenetrables a la suya. La *idea* de una dictadura es abstracta. Para *realizarla* es necesario suprimir efectivamente las voluntades particulares: mediante la muerte (y el Terror). Y es que ya no hay voluntad universal, sólo hay seres particulares con los que no se puede entrar en contacto más que a través de su existencia biológica, no de sus obras, de sus acciones, ya que no *hacen* nada (únicamente se «oponen»). Semejante proceso solamente podría terminarse con la exterminación de todos los miembros de la Sociedad y con el suicidio mismo del (pseudo)dictador. El Terror no es, en realidad, sino el suicidio de la propia Sociedad.

La *realización* de la Libertad absoluta se hace por medio de una lucha entre Facciones. Es ahí donde el Esclavo (o el Burgués exEsclavo) por fin se libera, pues es ahí donde está para él la *Kampf*, la sangrienta Lucha por el reconocimiento, que le era necesaria para integrar en su ser el elemento de la Dominación, de la Libertad. El Gobierno revolucionario es la *Facción* victoriosa, y su caída final es tan necesaria como la de las otras Facciones (= Particular). Pues el Gobierno posrevolucionario no puede

73. StA, 389: 16-30; FMJ, 694; FAG, 687.
74. StA, 389: 27; FMJ, 694; FAG, 687.
75. StA, 389: 29-30; FMJ, 694; FAG, 687.
76. StA, 389-392; FMJ, 695-698; FAG, 687-691.

ser un Gobierno de partido, de solamente una parte del Todo: éste debe suprimirse a sí mismo o será suprimido. Pero mientras sea revolucionario, deberá ser un gobierno de partido y, por consiguiente, deberá actuar con Terror.

El Hombre toma conciencia mediante el Terror de lo que realmente es: nada. «[*D*]*er* Schrecken *des Todes ist die Anschauung dieses ihres* [*der Freiheit*] *negativen Wesens*» (419: 5-6 [por abajo])[77]. Sólo tras esta experiencia se vuelve el Hombre verdaderamente «racional» y quiere realizar una Sociedad (Estado) en la que la Libertad sea verdaderamente posible. Hasta ese momento mismo (del Terror), el Hombre (aún Esclavo) separa todavía el alma del cuerpo, todavía es cristiano. Pero él comprende mediante el Terror que querer realizar la Libertad *abstracta* («absoluta») significa querer realizar su *muerte*, y comprende entonces que quiere *vivir*, en cuerpo y alma, en este Mundo de aquí abajo, ya que éste es el único que verdaderamente le interesa y que podrá satisfacerle. El Terror, «*die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes*» (420: 24)[78], hace que las conciencias particulares estén dispuestas a aceptar un Estado en el que podrán realizarse de modo fragmentado y limitado, y en el que, sin embargo, serán real y verdaderamente libres.

Una vez más: con el Terror termina la Esclavitud, la relación misma de Amo y Esclavo y, por tanto, el Cristianismo. De ahora en adelante, el Hombre buscará la *Befriedigung* sobre esta tierra y en el interior de un Estado (donde ya no habrá libertad absoluta, excepto para el jefe, que es Napoleón; sin embargo, puede decirse que incluso esta libertad está limitada por la realidad; aun así, el jefe del Estado posrevolucionario está plenamente «satisfecho» con su acción, ya que esta realidad que la limita es por completo su obra).

420, tercer párrafo: desde «*Der Geist wäre* [...]» hasta «[...] *könnte*» (421: 1)[79]. No hay vuelta atrás. A pesar de las apariencias, el Estado posrevolucionario es radicalmente diferente de los Estados prerrevolucionarios.

421: 1[80]: «*Aber*». No hay vuelta atrás porque ese Estado *supone* la *absolute Freiheit*, a la que no destruye más que para *realizar* su nada.

La Revolución (el Revolucionario) no está en función ni de los instintos naturales ni de un fin *dado* (que sería entonces *dependiente* del Mundo dado y no sería revolucionario). El Revolucionario actúa cons-

77. StA, 391: 13-14; FMJ, 697; FAG, 691.
78. StA, 391: 40; FMJ, 698; FAG, 691.
79. StA, 392: 5-18; FMJ, 698-699; FAG, 691-693.
80. StA, 392: 18; FMJ, 699; FAG, 693.

cientemente no para *establecer* un Mundo (ideal), sino para *destruir* el Mundo dado. Y él se da cuenta de ello. Y es él quien reconstruirá un Mundo nuevo a partir de la nada. Así que hay un *Selbst* que se crea a sí mismo a partir de un Mundo reducido a la nada. No hay una auténtica *creación* sin una previa *destrucción* de lo dado: Acción = Negatividad negadora (*Negativität*).

La *absolute Freiheit* es, así pues, la *Bildung* más elevada y la última de ellas, la que le revela al Hombre su nada (sin «compensación» positivista): «[*D*]*er bedeutungslose Tod, der reine Schrecken des Negativen*» (421: 24-25)[81]. Y el Estado que le suceda será el culmen de la Negatividad, es decir, su «inversión dialéctica» en Positividad absoluta.

C. *Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität* (423-472)[82]

La subdivisión C del capítulo VI trata del Estado posrevolucionario, es decir, del Imperio napoleónico (1806). Estamos en el final de la Historia. La dialéctica desemboca aquí en el advenimiento del propio Hegel; más exactamente, en el de la Fenomenología. (El cap. VIII y último tratará de esta Fenomenología; ésta será resumida ahí desde un punto de vista superior, y se mostrará cómo y por qué su conjunto constituye la base del Saber absoluto, que será realizado y revelado en y por la Segunda Parte del Sistema de la Ciencia: la Enciclopedia).

Der seiner selbst gewisse Geist, el Espíritu que tiene la certeza y la seguridad de sí mismo, es, en última instancia, el propio Hegel, es decir, su Sistema de filosofía (Fenomenología + Enciclopedia), que ya no es una *búsqueda* de la Sabiduría, sino la Sabiduría (= Saber absoluto) misma. Aquí la *Gewissheit* (certeza subjetiva) coincide con la *Wahrheit* (verdad objetiva = realidad revelada a través del Lenguaje). Ahora bien, una Verdad es realmente verdadera, es decir, *universal* y *necesariamente* (= «eternamente») válida, sólo si la realidad que revela está *completamente* acabada (*todo* cuanto era *posible* se ha *realizado* efectivamente) y, por tanto, sólo si es «perfecta», sin posibilidad de ampliación o de cambio. Esta realidad «total», «definitiva», es el Imperio napoleónico. Para Hegel (1806) se trata de un Estado *universal* y *homogéneo*: éste reúne a la humanidad entera (al menos a la que cuenta históricamente) y «suprime» (*aufhebt*) en su seno todas las «diferencias específicas» (*Besonderheit*): naciones, clases sociales, familias. Como el Cristianismo también ha sido «suprimido», ya no hay dualismo entre la Iglesia y el Estado. Luego: las guerras y las revoluciones serán imposibles a partir de ahora. Esto significa que ese Estado ya no se modificará, que permanecerá eternamente idéntico a sí mismo. Pero al Hombre lo forma el Estado en el que él vive y actúa. Así que el Hombre tampoco cambiará ya. Y la naturaleza (sin Negatividad) ya está, de todas formas, «acabada» desde siempre. Por consiguiente, la ciencia que describa correcta y completamente el Mundo napoleónico continuará siendo totalmente válida para siempre. Será el Saber absoluto, el término final de toda la investigación filosófica. Este saber es el Espíritu seguro de sí mismo.

En última instancia, este Estado ya no cambia porque todos sus Ciudadanos están «satisfechos» (*befriedigt*). Yo estoy plena y definitivamente «satisfecho» cuando mi personalidad exclusivamente *mía* es «reconocida» (en su realidad y en su valor, en su «dignidad») por *todos*, con la condición de que yo mismo «reconozca» la realidad del valor de quienes supuestamente deben «reconocerme». Estar «satisfecho» es ser «*único* en el mundo y (aun así) *universalmente* válido». Ahora bien, esto es lo que le ocurre al Ciudadano del Estado universal y homogéneo. Por una parte, gracias a su universalidad, soy «reconocido» por *todos* los hombres, que son mis *semejantes*. Por la otra, gracias a su homogeneidad, quien es verdaderamente «reconocido» soy *yo*, no mi familia, ni mi clase social ni mi nación («yo» en tanto que «representante» de una familia rica o ilustre, de una clase pudiente o gobernante, de una nación poderosa o civilizada, etc.). Lo Particular (yo) se relaciona directamente con lo Universal (Estado) sin que se hayan interpuesto las «diferencias específicas» (*Besonderheiten*: familias, clases, naciones). Esto significa que en el Mundo posrevolucionario se realiza (por primera vez) la Individualidad. Pero ser un Individuo, es decir, un Hombre propiamente dicho, significa estar «satisfecho», dejar de querer y, por tanto, de poder «trascenderse»: de convertirse en alguien distinto. Comprenderse a sí mismo significa entonces comprender al Hombre integral, definitivo, «perfecto». Esto es cuanto Hegel hace en y por su Sistema.

Es cierto que sólo el Jefe del Estado universal y homogéneo (Napoleón) está *realmente* «satisfecho» (= reconocido por todos en su realidad y en su valor personales). Sólo él es, pues, verdaderamente libre (más que todos los Jefes anteriores, que siempre estaban «limitados» por las «diferencias específicas» de las familias, las clases, las naciones). Pero todos los ciudadanos están aquí «satisfechos» en potencia, ya que *todo el mundo* puede *convertirse* en ese Jefe, cuya acción personal («parti-

81. StA, 392: 39-40; FMJ, 699; FAG, 693.
82. StA, 394-442; FMJ, 702-777; FAG, 695-775.

cular») es al mismo tiempo una acción universal (estatal), es decir, una acción de todos (*Tun Aller und Jeder*). Y es que ya no hay herencia (elemento «inhumano», «natural», «pagano»). Todo el mundo puede llevar a cabo, por tanto, su Deseo de reconocimiento, siempre y cuando se acepte (elemento de Dominación) el riesgo de morir que implica en este Estado la competición (= Lucha política; este riesgo garantiza, además, la «seriedad» de los candidatos), y siempre y cuando también se participe previamente en la actividad constructora de la Sociedad, en el Trabajo colectivo que mantiene al Estado en su realidad (elemento de Servidumbre, de Servicio, que garantiza, además, la «aptitud» de los candidatos). La «satisfacción» del Ciudadano es, pues, un resultado de la síntesis que hay en él del Amo-guerrero y el Esclavo-trabajador. Asimismo, lo nuevo de este Estado es que ahí *todos* son (si se tercia) *guerreros* (reclutamiento) y que *todos* también participan en el *trabajo* social. En cuanto al Sabio (Hegel), éste se contenta con *comprender*: al Estado y a su Jefe, al Ciudadano guerrero y al trabajador, y, por último, a sí mismo (primero con la Fenomenología, al final de la cual él se topa consigo mismo como resultado, término final e integración del proceso histórico de la humanidad). Este Sabio, que revela (mediante el «Saber») la realidad (encarnada en Napoleón), es la encarnación del Espíritu absoluto: él es, pues, si se quiere, ese Dios encarnado con el que soñaban los Cristianos. (El auténtico Cristo, el real = Napoleón-Jesús + Hegel-*Logos*; la encarnación ha tenido lugar entonces al final de los tiempos, no a la mitad).

En el subtítulo pone: *Die Moralität*.

Moralität = «Moral reflexiva» por oposición a la *Sittlichkeit* (cap. VI, A) = «Moral tradicional». El Amo pagano (de VI, A) sufría la ley moral, la Costumbre, de su Estado, al igual que el Hombre (ocioso e improductivo) sufre las leyes de la Naturaleza. La Moral tradicional (es decir, el estilo de vida) se acepta como un «dato» («orden divina» o —lo que ya es mejor— «legado de los antepasados»). Esa Moral es colectiva e inconsciente (de sus motivos, de su razón de ser). La Moral reflexiva, en cambio, la ha «inventado» el Hombre, que *sabe* que *él* la promulga. Ésta es, pues, «individual», «mía» si se quiere (pero se supone que es universalmente válida). Esta Moral («filosófica») se desarrolla en el seno del Estado napoleónico, en Alemania en realidad: Kant, los Románticos (Novalis), etc., y conduce a la moral (implícita) de Hegel (que es definitiva). La dialéctica de esta Moral (de Kant a Hegel) se describe en la subdivisión C del capítulo VI.

En esta subdivisión misma no se trata (explícitamente) entonces el Estado napoleónico, Napoleón, el Ciudadano posrevolucionario. Trata menos del Mundo posrevolucionario que de las Ideologías que se desarrollan ahí (y que conducen a la Idea hegeliana). Pero Hegel ya ha hablado

brevemente de este Mundo (Estado) al final de la subdivisión precedente. También hablará de esto incidentalmente a lo largo de los análisis de esta subdivisión C, cuando responda a las críticas alemanas a Napoleón. Y habla de ello en la breve introducción a esta subdivisión C.

Introducción (423-424)[83]

Hegel habla aquí del Ciudadano del Estado universal y homogéneo (napoleónico), es decir, del Hombre plena y definitivamente «satisfecho». En realidad se trata de Napoleón (que es el único que está «satisfecho» en acto) y del propio Hegel (plenamente «satisfecho» también por el hecho de haber *comprendido* a Napoleón). Napoleón actúa, pero sin comprenderse; es Hegel quien le comprende («revelación» = Napoleón + Hegel).

423: 4-6: el Mundo pagano griego; 6-7: el Mundo romano; 7-12: del Mundo cristiano hasta Napoleón; 12 ss. hasta 424: el Mundo del Hombre posrevolucionario[84].

El Hombre piensa del Mundo lo que el Mundo *es*, el Mundo es lo que el Hombre *piensa* de aquél; el Hombre mismo está realmente conforme con la *idea* que se hace de sí mismo; el Estado es un Saber, un *Wissen*; el Hombre se ha convertido en Dios; Napoleón ha hecho que todos reconozcan su «Vanidad», y el Estado es la revelación y la realización de esta «Vanidad»; como en Napoleón la Vanidad ya no es, pues, «vana», ésta ya no es un pecado.

Además, el Hombre (Napoleón) está conforme con el Estado que ha creado; él es Ciudadano: ofrece *su* obra, *sabe* lo que hace y no hace más que lo que sabe; por tanto, hay una coincidencia absoluta entre el Querer y el Saber. Napoleón se *eleva por encima* del *Sein*, pero no *huye* de éste; él está «realmente presente» en el Mundo (en el Estado) (424, final del primer párrafo)[85].

424, párrafo nuevo[86]: Napoleón es el hombre absolutamente libre y plenamente satisfecho; él *sabe* que es libre; se lo *demuestra* a sí mismo y a los demás.

Pero (cf. 423: 12[87]: obsérvese la palabra «*scheint*») Napoleón no sabe que la Satisfacción procede, a fin de cuentas, del Saber, no de la Acción (aunque el Saber presuponga la Acción). Así que el que está absolutamente satisfecho es Hegel. La *Wahrheit* posee dos aspectos: real e ideal. La

83. StA, 394-395; FMJ, 702-704; FAG, 695-697.
84. StA, 394: 19-21, 21-22, 22-27 y 27 ss.; FMJ, 702; FAG, 695.
85. StA, 395; FMJ, 703; FAG, 697.
86. StA, 395; FMJ, 703; FAG, 697.
87. StA, 394: 27; FMJ, 702; FAG, 695.

Befriedigung no está encerrada en el *Ser* que se revela, sino en la Revelación del Ser. La *Wahrheit* es Napoleón revelado por Hegel, es Hegel revelando a Napoleón.

Viene ahora el texto mismo de la subdivisión C, donde Hegel hablará de la Filosofía alemana desde Kant hasta él mismo. Como siempre, el texto está dividido en tres parágrafos (*a*, *b*, *c*) que corresponden a las tres etapas del proceso dialéctico real que se describe.

a) Kant y Fichte como ideólogos de la «Libertad absoluta»;

b) autosupresión de la filosofía de Kant y Fichte, que conduce a la anarquía filosófica (recuerda a la anarquía que precede al Terror);

c) *das Gewissen* = Jacobi; *die schöne Seele* = Novalis y Schelling; *das Böse und seine Verzeihung* = Hegel, que legitima con su Moral (implícita) el crimen revolucionario y la finalización de la Revolución (y, por tanto, de la Historia) por parte de Napoleón (*Böse-Verzeihung*).

a) *Die moralische Weltanschauung* (424-434)[88]

Se trata de Kant. Sólo se habla de su antropología, incluida en su moral, y de su «moralismo». Kant es el ideólogo de la Revolución (crítica de la *Nützlichkeit*). Pero Kant considera la Naturaleza como independiente de la acción del Hombre; eso es un resto de cosmología pagana, también de Cristianismo. Ese dualismo (Hombre-Naturaleza) es un resto de servilismo respecto a la Naturaleza (Kant, que vive en el Mundo prerrevolucionario, todavía es un Esclavo). Kant no tiene en cuenta la *interacción* del Hombre con la Naturaleza: no comprende el Trabajo que *transforma* el Mundo. Tampoco ha comprendido la necesidad de un Napoleón, ni que el Hombre debe realizar un *Estado* para perfeccionarse a sí mismo y lograr la Satisfacción.

La *Befriedigung* es, para Kant, un *Postulat*, es decir, una Fe. A lo único a lo que se llega es a la «esperanza» de la satisfacción (Kant = Filósofo de la Esperanza, categoría específicamente cristiana).

Kant postula avales: la inmortalidad del alma, la existencia de Dios. El hombre kantiano busca finalmente la Felicidad (*Glück*) (proporcionada en y por un *Jenseits*), no la Satisfacción. Desemboca así en la propia solución cristiana. Así pues, Kant parte de la autonomía del hombre (homóloga de la Libertad absoluta) para llegar a la servidumbre del hombre.

Contradicción interna. Luego:

88. StA, 395-405; FMJ, 704-718; FAG, 697-713.

b) *Die Verstellung* (434-444)[89]

Autosupresión del kantismo. No se puede tomar en serio al hombre kantiano (no más que el cumplimiento real y completo del Deber ni, por consiguiente, que el Deber mismo): él es el ideólogo de la Libertad absoluta (que conduce a la nada: ideológica y existencial).

Después vendría la filosofía de Hegel. Pero entre Kant y Hegel se interpone el Romanticismo.

c) *Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung* (445-472)[90]

Al «Perdón» hegeliano (*Verzeihung*) le precede la *Gewissen* de Jacobi y la *schöne Seele* de Novalis y los Románticos. Proceso de transformación de una antropología teísta (Kant) en una antropología antropoteísta (Hegel). El Romántico es el kantiano que se ha comprendido a sí mismo: éste ya no puede hablar de Dios sin hipocresía (*Heuchelei*). Debería ser ateo, pero no se decide a ello. Ahora bien, el hombre perfecto (para los Románticos) es el hombre que vive en conformidad consigo mismo. De ahí la contradicción inmanente: teórica y existencial.

«Vivir en conformidad consigo mismo» es *das Gewissen* (conciencia moral). El hombre es el único valor moral: él está «justificado» si actúa «según su conciencia», sin importar cuál. Pero esto es insuficiente: esta antropología es inviable; no es la de Hegel. Ella carece de *Vermittlung*, de la «mediación» que lleva a cabo la Acción (de la Lucha y el Trabajo). El Romántico tiene su *Wahrheit* en la *Unmittelbarkeit* (en la inacción); ése es su error. Trasciende el *Sein* mediante «la elevación de su alma», pero para que esta Negación sea viable debe *realizarse* en el Ser (Naturaleza y Estado) por medio de la Acción transformadora de lo dado. (El Trabajo transforma el Error en Verdad; la Lucha, el Crimen en Virtud. Cf. el Prefacio [33-34][91]: «*Das* Wahre *und* Falsche [...]». El Crimen y la Locura, que niegan el *Sein*, sólo tienen valor y «permanecen» [como *Aufgehobene*] si se *justifican* a sí mismos, es decir, si realizan un *Estado* en el que sean reconocidos como Virtud y Verdad y ya no sean considerados como Crimen y Locura).

89. StA, 405-415; FMJ, 719-733; FAG, 713-729.
90. StA, 415-442; FMJ, 734-777; FAG, 731-775.
91. StA, 29-30; FMJ, 141-142; FAG, 97-99.

Das Gewissen (445-456: 24)[92]

El Hombre kantiano aún no ha tomado conciencia de la realidad posrevolucionaria; el primero en darse cuenta de ello es el Hombre de la *Gewissen* (Jacobi). Pero esta Conciencia es *un-mittelbar*. No está «mediada» por la Acción, es pura imaginación; no es todavía un *Tun Aller und Jeder*: se acepta la Revolución, pero no se participa activamente en ella. Ésta es la actitud del Intelectual *pos*revolucionario: el Romántico. El Romántico es consciente de la Libertad ganada con la Revolución, resultado de la lucha y el trabajo; pero él solamente acepta el resultado sin aceptar los medios (Lucha sangrienta y Trabajo de todos). Ignora la (pre)historia de esta Libertad, no es consciente del *esfuerzo* que ha conducido hasta ésta: el Romántico querría «gozar de la libertad» conquistada por los demás del mismo modo que el Hombre del placer (cap. V) goza de los productos del trabajo de otro.

Diferencia con el Intelectual prerrevolucionario del Bestiario (cap. V, C, a): el Intelectual posrevolucionario ha comprendido que el valor supremo es él. Pero su autonomía no se revela por medio de la Acción, sino por medio de la Convicción inmediata y subjetiva = *eigene Überzeugung* (que no depende de nada más que de sí misma). Luego: el Romántico vive conforme a sus propias Convicciones, sean las que sean; eso es todo lo que él quiere (cf. 450: 10-11 [por abajo])[93]. El Hombre romántico quiere ser «reconocido», en esto tiene razón; pero se equivoca en querer serlo de un modo «inmediato», es decir, sin esfuerzo, sin Acción de Lucha y Trabajo. No quiere luchar. Cuando ve que los demás no reconocen sus Convicciones como siendo *lo* Verdadero, *el* Bien y *lo* Bello, él se contenta con que los demás reconozcan que éstas son *unas* (o *sus*) convicciones: se contenta con que siempre se admitan (junto a otras) y que a veces sean verídicas (buenas o bellas). Ahora bien, estas convicciones al final no son negadoras de lo dado, ni siquiera independientes de eso dado; al contrario, están en función de éste (o de los instintos del individuo, o de las tradiciones familiares, sociales, nacionales, etc.; *Triebe und Neigungen* [453: 4][94]). El intelectual romántico no *realiza*, por tanto, su Ideal: si estas Convicciones son «revolucionarias», entonces él no actúa...; si no son revolucionarias, si son «conformistas», entonces él depende de lo dado... De todos modos, no *hace* nada por ellas ni en función de ellas.

92. StA, 415-426: 25; FMJ, 737-750; FAG, 733-747.
93. StA, 420: 39-40; FMJ, 742; FAG, 739.
94. StA, 423: 10; FMJ, 746; FAG, 743.

El Intelectual escoge el subterfugio de la *Hipocresía* y niega su fracaso. Se contenta con la *Tolerancia* respecto a sus Convicciones y respecto a todas las demás (salvo las «intolerantes»). Se trata de la ideología pacifista de la *Gewissen*, del *Liberalismo político y económico*. Los Románticos *charlan* sobre el bien *público* mientras los hombres de negocios *actúan* en función de sus intereses *privados*. Esta Sociedad es esencialmente prerrevolucionaria: primero, Particularismo extremo; segundo, destrucción del Cristianismo. En la pseudo-Sociedad que era la Iglesia reinaba este principio: «Cada uno en su casa y Dios en la de todos». Ahora Dios ha sido suprimido, pero el principio permanece: cada uno en su casa en la vida real y el Romántico charla en la de todos.

La Ideología que revela esta Sociedad: lo Universal (la Verdad, el Estado, etc.) de la «libre circulación» de las convicciones y de las fuerzas económicas. Esta circulación es un juego y nadie se lo toma en serio: no se puede alcanzar la Verdad, ni un Saber universal, ni un Estado universal ni... etcétera.

El Ideal es la Autarquía absoluta (456: 19)[95], pero éste no es *realizado*; uno cree que puede alcanzarlo de un modo «inmediato».

Die schöne Seele (456: 25-463: 15)[96]

El Hombre posrevolucionario romántico aún no está satisfecho: no ha sido reconocido *universalmente* en su «unicidad» (genio).

O bien él *impone* sus Convicciones, actúa, deja de ser un Intelectual revolucionario y se convierte en Ciudadano (Napoleón). O bien no quiere actuar, y hasta tiene las convicciones justas para no actuar. A él le basta con «expresarse» y no invadir las convicciones de los demás. ¿Con qué medio? Con el Lenguaje. En esta Sociedad en la que vive el Romántico uno puede *decir*, en efecto, cualquier cosa; todo se «tolera» y casi todo se encuentra «interesante» (incluso el crimen, la locura, etcétera).

Este Hombre cree, así pues, que podrá estar «satisfecho» con las *palabras*: con las palabras que, ciertamente, la Sociedad *aceptará* («reconocerá»). Por eso cree que *él mismo* es universalmente aceptado y que está satisfecho con eso. Así que este Hombre tiene que llevar una existencia puramente literaria.

Diferencia con el Intelectual del Bestiario (cap. V, C, a): él ya no huye de sí mismo; al contrario, se describe a sí mismo, se muestra com-

95. StA, 426: 20; FMJ, 750; FAG, 747.
96. StA, 426: 26-433: 14; FMJ, 751-761; FAG, 749-759.

placientemente a todos. Huye del Mundo, no de sí mismo; él es el *único Selbst* que conoce, el único que le interesa.

Ésta es la última huida del Hombre ante el Mundo: refugio en sí («la torre de marfil»).

El *summun* de la expresión romántica será la novela sobre una novela, el libro sobre un libro. (Analogía con la *Fenomenología*, que explica cómo es posible esa misma Fenomenología. Pero ésta tiene un contenido *real*: el Hombre como agente de la Historia).

Este Hombre, primero, es un pensamiento que se piensa a sí mismo (= Dios pagano, aristotélico); ya hay entonces antropoteísmo; pero ese Hombre se contenta con poco, se contenta con identificarse con una divinidad pagana (Hegel, en cambio, quiere ser Cristo). Segundo, él crea un Mundo a partir de la nada con el único fin de hacerse «reconocer» (= Dios cristiano, que crea el Mundo para «revelarse» ahí; sólo que el «Mundo» del Romántico no es más que una novela).

La imaginación romántica, creadora de «Mundos ficticios, maravillosos», tiene su culmen en Novalis (al igual que la acción política que crea un Mundo real lo tiene en Napoleón). Pero ni siquiera Novalis se toma en serio su «divinidad» (Napoleón será efectivamente, por el contrario, *der erscheinende Gott* [final de 472][97]). Al Poeta solamente le reconoce un pequeño número, su «parroquia» (¡ni siquiera una iglesia entera!) (Napoleón, por el contrario, se impone efectivamente a todos). El Poeta que se reduce a sí mismo se cansa finalmente de sí mismo y desaparece en su propia nada. Es *die absolute Unwahrheit* (462: 11-12)[98], la mentira llevada hasta el extremo de aniquilarse a sí misma. Este Romántico sublimado y desapareciente es la *schöne Seele*: = la Conciencia desgraciada (cristiana) que ha perdido a su Dios.

El Poeta romántico ha querido ser Dios (y tenía razón en quererlo), pero no ha sabido cómo hacerlo: él ha desaparecido en la locura o en el suicidio (463: 14-15)[99]. Es una «bella muerte», pero una muerte de todos modos: un total y definitivo fracaso.

Das Böse und seine Verzeihung (463: 16-472)[100]

Das Böse = la Revolución y su realizador: Napoleón.

97. StA, 442; FMJ, 777; FAG, 775.
98. StA, 432: 11; FMJ, 760; FAG, 757.
99. StA, 433: 13-14; FMJ, 761; FAG, 759.
100. StA, 433: 15-442; FMJ, 762-777; FAG, 759-775.

Verzeihung = Justificación de la Revolución y de Napoleón por parte de Hegel en y por la Fenomenología.

Tema: Napoleón y la filosofía alemana:

a) Kant-Fichte (463-466);
b) Poeta romántico (466-470);
c) Hegel (470-472);
} ante Napoleón[101].

Desde el punto de vista cristiano, Napoleón realiza la Vanidad: él es, pues, la encarnación del Pecado (el Anticristo). Él es el primero que se atrevió a atribuir efectivamente un valor absoluto (universal) a la Particularidad humana. Para Kant, y para Fichte, Napoleón es *das Böse*: el ser amoral por excelencia. Para el Romántico liberal y tolerante, es un traidor («traiciona» la Revolución). Para el Poeta «divino», no es sino un hipócrita.

Para Napoleón, la moral sólo es universalmente válida para los *otros*; él está «más allá del Bien y del Mal»; es, si se quiere, por tanto, un «hipócrita». Pero la moral kantiana no tiene derecho a juzgarlo así. Tampoco se puede acusar a Napoleón de egoísmo y crímenes desde el *Urteil* romántico, ya que *toda* Acción es egoísta y criminal mientras no haya triunfado; ahora bien, Napoleón ha triunfado. Además, los adversarios de Napoleón no *actúan* contra él, no lo destruyen: su juicio es, pues, pura vanidad, palabrería. Ellos son inactividad pura, es decir, un *Sein*, y, en consecuencia, una Nada: si Alemania (la filosofía alemana) se niega a «reconocer» a Napoleón, ella desaparecerá como *Volk*; las Naciones (*Besonderheit*) que quieran oponerse al Imperio universal (*Allgemeinheit*) serán aniquiladas.

Pero Hegel reconoce y le descubre Napoleón a Alemania. Cree que puede salvarla (con su Fenomenología), conservarla en forma sublimada (*aufgehoben*) en el seno del Imperio napoleónico.

Llegamos finalmente a una dualidad: el Realizador y el Revelador, Napoleón y Hegel, la Acción (universal) y el Saber (absoluto). Hay *Bewusstsein* por una parte, y, por la otra, *Selbstbewusstsein*.

Napoleón se ha vuelto hacia el Mundo exterior (social y natural) y lo comprende, puesto que ha actuado con éxito. Pero no se comprende a sí mismo (no sabe que *es* Dios). Hegel se ha vuelto hacia Napoleón, pero Napoleón es un hombre, es el Hombre «perfecto» gracias a la integración total de la Historia; comprenderlo es comprender al Hombre, es comprenderse a sí mismo. Al comprender (= al justificar) a Napoleón,

101. Respectivamente: StA, 433-436, 436-440 y 440-442; FMJ, 762-767, 768-773 y 773-777; FAG, 759-765, 765-771 y 771-775.

Hegel concluye, por tanto, su conciencia *de sí*. Así es como se convierte en un Sabio, en un filó-sofo «consumado». Si Napoleón es el Dios revelado (*der erscheinende Gott*), es Hegel quien lo revela. Espíritu absoluto = plenitud de la *Bewusstsein* y de la *Selbstbewusstsein*, es decir, el Mundo real (natural) que incluye el Estado universal y homogéneo realizado por Napoleón y revelado por Hegel.

Sin embargo, Hegel y Napoleón son dos hombres diferentes; la *Bewusstsein* y la *Selbstbewusstsein* todavía están entonces separadas. Ahora bien, a Hegel no le gusta el dualismo. ¿Hay que suprimir la pareja final?

Esto podría hacerse (¡y es mucho pedir!) si Napoleón «reconociera» a Hegel como Hegel ha «reconocido» a Napoleón. ¿Esperaba Hegel (1806) que Napoleón le llamara a París con el fin de convertirse en el Filósofo (el Sabio) del Estado universal y homogéneo que debe explicar (justificar) —y quizá dirigir— la actividad de Napoleón?

Este asunto siempre ha tentado a los grandes filósofos desde Platón. Pero el texto de la *Fenomenología* que se refiere a ello (472)[102] es (¿voluntariamente?) oscuro.

Sea como sea, la Historia se ha terminado.

102. StA, 442; FMJ, 777; FAG, 773-775.

RESUMEN DEL CURSO 1936-1937

(Extracto del Anuario de 1937-1938 de la École Pratique des Hautes Études, Sección de Ciencias Religiosas)

Hemos estudiado las secciones B y C del capítulo VI de la *Fenomenología*, que están dedicadas al análisis de la evolución dialéctica del Mundo cristiano desde sus orígenes hasta Hegel.

Hegel considera que el origen y el fondo del Cristianismo es la idea de *Individualidad*, descubierta por el Esclavo y desconocida en el Mundo de los Amos paganos. La individualidad es una síntesis de lo *Particular* y lo *Universal*: el valor absoluto o *universal* que se realiza en y por un ser *particular*, y el ser *particular* que obtiene en cuanto tal un valor absoluto, es decir, reconocido *universalmente*. Esta síntesis es la única que, al realizarse en tanto que existencia humana, le puede proporcionar al Hombre la *Satisfacción* (*Befriedigung*) definitiva, volviendo inútil e imposible toda *huida* (*Flucht*) a un *más-allá* (*Jenseits*) —una huida que se efectúa en la Fe o mediante la imaginación artística—, así como toda *auténtica* superación del Mundo dado que no sea la que se produce por medio del esfuerzo negador de la Lucha y del Trabajo —un esfuerzo que crea un nuevo Mundo real—. Por tanto, el Hombre que realiza la Individualidad perfecciona y completa la evolución histórica.

El Cristianismo presupone, implica y revela esta idea, o este ideal, de la Individualidad. Pero, al principio, el Esclavo cristiano (que descubre este ideal porque, al carecer de valor *universal* o social, solamente puede atribuir un valor a su personalidad aislada o *particular*) aún sufre la dominación del cosmologismo (o «naturalismo») y del universalismo paganos del Amo (que se atribuía un valor «universal» en tanto que *Ciudadano* que vive en un Mundo dado), por lo que él sigue siendo un Esclavo.

Así, al poner el acento axiológico en lo *Universal*, el Esclavo se *representa* (*vor-stellt*) la *Individualidad* como resultado no de la universalización de lo *Particular* (deificación del Hombre), sino de la particularización del lo *Universal* (encarnación de Dios). Y aunque, para él, su valor personal ya no esté determinado por el lugar (*topos*) que ocupa de nacimiento en el Cosmos natural *dado*, el Esclavo cristiano no ve este valor en la *creación* de un Mundo humano que existiría sólo por y para él, sino que lo ve en la aspiración a un «lugar» (*topos*) en el Cosmos divino igualmente *dado*, pues también éste es independiente de la voluntad

del Hombre. Dicho de otra manera, el Cristianismo es —a primera vista— una Religión. La *antropología* individualista aparece en el mundo en forma de una Teología personalista: el Hombre comienza por decir *de Dios*, su Amo, lo que *él mismo* —primero inconscientemente— querría ser y lo que terminará por querer y poder decir de *sí*. Mientras el Hombre se comprenda a través de la Religión cristiana, no verá en su orgulloso deseo de asignar un valor absoluto o *universalmente* reconocido a su *particularidad* autónoma y puramente humana un *ideal* que hay que realizar (para la *autosatisfacción* en *este Mundo de aquí abajo*), sino un *mal* que hay que reprimir (para la salvación en el *más-allá*, otorgada por la gracia del Señor). Al descubrir el orgullo como base y móvil de la existencia humana, la Religión cristiana verá ahí el pecado fundamental del ser humano y se esforzará en suprimirlo; y ella interpreta este orgullo como una vanidad vana. Así que mientras el Mundo esté dominado por la Religión cristiana, el Hombre no conseguirá satisfacer su orgullo mediante la *realización* en el Mundo del ideal de la Individualidad, que es, sin embargo, el origen y el contenido esencial del Cristianismo. Para *realizar* el Cristianismo mediante la realización en el Mundo empírico del ideal antropológico de la Individualidad hace falta, por tanto, suprimir la *Religión* y la *Teología* cristianas, es decir, depurar la nueva antropología de los restos de la cosmología y la axiología paganas del Amo, y liberar así al Esclavo de los restos de su Servidumbre.

Mientras el Esclavo dependía del Amo pagano que dominaba el Mundo, él no participaba en el valor *universal* de Ciudadano y no conseguía que se reconociera universalmente su valor personal o *particular*. Con su Fe en Dios —Amo absoluto ante el que todos los hombres son iguales (en su absoluta servidumbre)—, el Esclavo se liberó de su dependencia del Amo humano. Pero mientras vivía en esta Fe, él todavía no se atrevía a atribuir a su *particularidad* humana el valor que el Amo le negaba. Aun no teniendo ya un Amo real, él sigue siendo entonces Esclavo en y para sí mismo; es Esclavo de sí mismo aun cuando crea que es Esclavo de un Dios cuyo autor es, en verdad, él mismo. Al ser así su propio Esclavo, no puede liberarse, ni *realizar* su ideal (cristiano), más que liberándose de sí mismo, más que superándose, más que dejando de ser lo que es. Ahora bien, él es lo que es en y por su Fe cristiana en un Amo absoluto. Luego de lo que él debe liberarse es de esta Fe, de la Religión cristiana y del Mundo dominado por ésta; debe liberarse de esta Religión de Esclavos que, al crear un Mundo en el que él está sometido porque se somete a sí mismo, lo convierte en un Esclavo y que conserva en esta Servidumbre suya el Paganismo del Amo desaparecido.

Al liberarse progresivamente de su Servidumbre, el Esclavo cristiano elimina poco a poco la *teología* pagana de su Religión y se vuelve cada vez más consciente de su ideal *antropológico* de Individualidad autónoma. *Realiza* este ideal al cometer —intencionada y voluntariamente— el pecado cristiano del orgullo; gracias a eso el orgullo queda *suprimido* (*aufgehoben*) en cuanto tal y, al dejar de ser una vanidad *vana*, se mantiene en su *verdad* (*Wahrheit*) o realidad-esencial-revelada.

Este proceso de la realización reveladora de la Individualidad humana se describe en las secciones B y C del capítulo VI. Ahí aprendemos: 1) que Napoleón *realiza* el ideal de la *Individualidad* al hacer que el valor absoluto de su *particularidad* sea reconocido por un Mundo creado por él (a partir de la nada revolucionaria) con el fin de que sucediera ese mismo reconocimiento *universal*; y 2) que Hegel les *revela* a los hombres esta realización de la Individualidad al repensar la Historia en la *Fenomenología*.

La *realidad* de Napoleón *revelada* por Hegel es el *erscheinende Gott*, el Dios real y vivo, que se les aparece a los hombres en el Mundo que ese Dios ha creado para hacerse reconocer. Y su revelación a través de Hegel transforma el mito de la Fe (*Glauben*) cristiana en verdad o Saber absoluto (*absolutes Wissen*).

V

CURSO DEL AÑO ACADÉMICO 1937-1938

RESUMEN DE LOS SEIS PRIMEROS CAPÍTULOS DE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

(Texto completo de las tres primeras conferencias del curso del año académico 1937-1938)

Tenemos que leer todavía los dos últimos capítulos de la PhG[1]. El capítulo VII se titula: «*Religion*»; el capítulo VIII: «*Das absolute Wissen*», el Saber absoluto. Ese «Saber absoluto» no es nada más que el Sistema completo de la filosofía hegeliana o de la «Ciencia», que Hegel expondrá más adelante en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Así que el objetivo del capítulo VIII no es desarrollar el *contenido* del Saber absoluto. En ese capítulo se trata únicamente de ese Saber mismo, en cierto modo en tanto que «facultad». Ahí se trata de mostrar qué debe ser ese *Saber*, qué debe ser el Hombre dotado de un Saber que le permite revelar de manera completa y adecuada la *totalidad* del Ser existente. En él se tratará de mostrar especialmente la diferencia entre ese Saber absoluto filosófico y *otro* Saber que, por su parte, también pretende ser absoluto: el Saber incluido en la revelación cristiana y la teología que se sigue de ésta. Uno de los temas principales del capítulo VIII es, pues, la comparación entre la filosofía o la «Ciencia» hegeliana y la religión cristiana.

Ahora bien, para comprender el carácter esencial de ambos fenómenos, y de sus mutuas relaciones, hay que considerarlos en su génesis.

La génesis del Cristianismo, de la «*Religión* absoluta», a partir de la religión más «primitiva», se describe en el capítulo VII. En cuanto a la gé-

1. *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenología del espíritu*).

nesis de la filosofía de Hegel, puede decirse que toda la PhG —y en particular los capítulos I-VI que ya hemos leído— no es nada más que una descripción de esta génesis que culmina en la producción de esta misma PhG, la cual *describe* esa *génesis* de la filosofía y la hace así posible al *comprender* su posibilidad. Los capítulos I-VI, que muestran cómo y por qué el Hombre ha podido finalmente llegar al Saber absoluto, también completan, además, el análisis de la génesis de la *Religión* cristiana o absoluta que se ofrece en el capítulo VII. Según Hegel —por emplear el lenguaje marxista—, la Religión no es sino una super-estructura ideológica que sólo surge y existe en función de una infra-estructura *real*. Esta infra-estructura, que soporta tanto la Religión como la Filosofía, no es nada más que el conjunto de las *Acciones* humanas realizadas en el transcurso de la historia universal, de esa Historia en y por la cual el Hombre ha *creado* una serie de *Mundos* específicamente *humanos* y esencialmente diferentes del Mundo natural. Estos Mundos sociales son los que se reflejan en las ideologías religiosas y filosóficas. Y —para decirlo de una vez— el Saber *absoluto*, que revela la *totalidad* del Ser, no puede realizarse, por tanto, más que al *final* de la Historia, en el *último* Mundo creado por el Hombre.

Para comprender qué es el Saber absoluto, para saber cómo y por qué ese Saber se ha vuelto posible, hay comprender, así pues, el conjunto de la historia universal. Y esto es cuanto Hegel ha hecho en el capítulo VI.

Sólo que para comprender el edificio de la historia universal y el proceso de su construcción hay que conocer los materiales que han servido para construirla. Estos materiales son los hombres. Para saber qué es la *Historia* hay que saber entonces qué es el Hombre que la realiza. Ciertamente, el Hombre es una cosa completamente distinta a un ladrillo. Lo primero que hay que decir si se quiere comparar la historia universal con la construcción de un edificio es que los hombres no son solamente los ladrillos que sirven para la construcción: también son los albañiles que la construyen y los arquitectos que idean el plano, el cual se elabora, además, de modo progresivo en el transcurso de la construcción misma. Por otro lado, hasta como «ladrillo» es el hombre esencialmente diferente del ladrillo material: hasta el hombre-ladrillo cambia en el transcurso de la construcción, al igual que el hombre-albañil y el hombre-arquitecto. Aun así, hay algo en el Hombre, en *todo* hombre, que lo capacita para participar —pasivamente o activamente— en la realización de la historia universal. En él se dan, por así decir, las condiciones necesarias y suficientes del *inicio* de esta Historia que conduce finalmente al Saber absoluto. Y Hegel estudia estas condiciones en los cuatro primeros capítulos de la PhG.

Por último, el Hombre no es solamente el material, el constructor y el arquitecto del edificio histórico. También es aquel *para* quien se construye este edificio: él vive ahí, él lo *ve* y lo *comprende*, él lo *describe* y lo *critica*. Y existe toda una categoría de hombres que no participan activamente en la construcción histórica y que se contentan con vivir en el edificio construido y *hablar* de éste. Estos hombres, que en cierto modo viven «al margen de las cosas» y que se contentan con *hablar* de cosas que no han creado por medio de su *Acción*, son los Intelectuales que producen las *ideologías* de intelectuales, que ellos toman (y hacen pasar) por filosofía. Hegel describe y critica estas ideologías en el capítulo V.

Así que una vez más: el conjunto de la PhG, resumido en su capítulo VIII, debe responder a la pregunta «¿Qué es el Saber absoluto y cómo es posible?». Es decir: ¿qué deben ser el Hombre y su evolución histórica para que, en un determinado momento de esa evolución, un *individuo* humano que por casualidad lleva el nombre de Hegel se vea en posesión de un Saber *absoluto*, es decir, de un Saber que ya no le revela un *aspecto* particular y momentáneo del Ser (que se equivoca si lo toma por su totalidad), sino el Ser en su *conjunto* integral, tal y como es en sí y para sí?

O para presentar también el mismo problema en su aspecto cartesiano: la PhG debe responder a la pregunta del filósofo que se cree capaz de alcanzar la verdad definitiva o absoluta: «Pienso, luego *soy*; ¿pero *qué* soy?».

La respuesta cartesiana a la pregunta del filósofo «¿Qué soy yo?», que dice «Soy un ser pensante», no le satisface a Hegel.

Es cierto que él debería haberse dicho: «*Soy* un ser pensante». Pero lo que me interesa ante todo es el hecho de que soy un *filósofo* que puede revelar la *verdad* definitiva, un filósofo dotado, por tanto, de un Saber *absoluto*, es decir, *eterna* y *universalmente* válido. Ahora bien, aunque *todos* los hombres sean «seres pensantes», yo soy el *único* —al menos por el momento— en poseer ese Saber. Al preguntarme «¿Qué soy yo?» y responder «Un ser pensante», yo no comprendo entonces nada de mí, o bastante poco.

Yo no soy solamente un ser pensante. Soy portador de un Saber absoluto. Y este Saber está actualmente, en cuanto lo pienso, encarnado en mí, en Hegel. Luego: yo no soy solamente un ser pensante; también soy —y ante todo— *Hegel*. ¿Qué es, pues, ese Hegel?

En primer lugar, es un hombre de carne y hueso que se *sabe* como tal. Después, este hombre no flota en el vacío. Está sentado en una silla, ante una mesa, escribiendo con una pluma en el papel. Y él *sabe* que todos esos objetos no han caído del cielo; sabe que éstos son producto de algo que se llama *trabajo* humano. Este hombre sabe asimismo que ese

trabajo se efectúa en un *Mundo* humano, en el seno de una Naturaleza de la que él mismo forma parte. Y este Mundo está presente en su mente cuando escribe para responder a su «¿Qué soy yo?». Así, por ejemplo, él oye ruidos que vienen de lejos. Pero no oye solamente *ruidos*. Él también *sabe* que esos ruidos son cañonazos, y sabe que los cañones también son producto de un *Trabajo*, fabricados esta vez para una *Lucha* a muerte entre hombres. Pero hay más. Ese hombre sabe que oye los disparos de los cañones de Napoleón en la batalla de Jena. Sabe, por tanto, que vive en un Mundo en el que Napoleón actúa.

Ahora bien, esto es algo que Descartes, Platón y tantos otros filósofos *no* sabían aún, que no *podían* saber. ¿Y no será que gracias a eso llega Hegel a ese Saber absoluto al que sus predecesores aspiraban *en vano*?

Quizá. ¿Pero por qué es entonces *Hegel* quien llega ahí y no cualquiera de sus contemporáneos, que saben que existe un hombre llamado Napoleón? ¿Pero *cómo* lo saben? ¿Lo saben *realmente*? ¿Saben *qué* es Napoleón? ¿Lo *comprenden*?

Pero, en realidad, ¿qué significa «comprender» a Napoleón sino comprenderlo como aquel que perfecciona el ideal de la Revolución francesa al *realizarlo*? ¿Y puede comprenderse ese ideal, esta Revolución, sin comprender la ideología de la *Aufklärung*, del Siglo de las Luces? Comprender a Napoleón significa, de manera general, comprenderlo en función del conjunto de la evolución histórica anterior, significa comprender el conjunto de la historia universal. Ahora bien, casi ninguno de los filósofos contemporáneos a Hegel se planteó este problema. Y ninguno, salvo Hegel, lo resolvió. Pues Hegel es el único que puede aceptar y justificar la existencia de Napoleón, es decir, el único que puede «deducirla» a partir de los primeros principios de su filosofía, de su antropología, de su concepción de la historia. Los otros se vieron obligados a condenar a Napoleón, es decir, a condenar la *realidad* histórica, y todos sus sistemas filosóficos fueron —por eso mismo— condenados por esta realidad.

¿No será que Hegel es ese *Hegel* —pensador dotado de un Saber *absoluto*— porque, por una parte, *vive* en la época de Napoleón y porque, por la otra, es el *único* en *comprenderlo*?

Esto es precisamente cuanto Hegel dice en la PhG.

El Saber absoluto se ha vuelto —*objetivamente*— posible porque el proceso *real* de la evolución histórica, en cuyo transcurso el hombre ha *creado* nuevos Mundos y se ha *transformado* creándolos, ha llegado a su término en y por Napoleón. Revelar *este* Mundo significa, así pues, revelar *el* Mundo, es decir, revelar el ser en la totalidad *acabada* de su existencia espacio-temporal. Y el Saber absoluto se ha vuelto —*subjetivamente*— posible porque un hombre llamado Hegel supo comprender

el *Mundo* en el que vivía y comprender*se* como alguien que vive en ese Mundo y que comprende ese Mundo. Como todos sus contemporáneos, Hegel era un microcosmos que integraba en *su* ser particular la *totalidad* acabada de la realización espacio-temporal del ser *universal*. Pero él era el único en *comprenderse* en tanto que esa integridad, en ofrecer una respuesta correcta y completa a la pregunta cartesiana, al «¿Qué soy yo?». Al comprenderse mediante la comprensión de la *totalidad* del proceso histórico antropógeno que conduce hasta Napoleón y sus contemporáneos, al comprender ese proceso mediante su *auto*comprensión, Hegel hizo que el conjunto acabado del proceso real universal penetrara en su conciencia particular y que esta conciencia fuera penetrada por él. Esta conciencia se volvió así tan total y universal como el proceso que ésta revela al comprenderse a sí misma, y esta conciencia plenamente consciente de sí misma *es* el Saber absoluto, que, tras desarrollarse como discurso, constituirá el contenido de la *filosofía* o de la Ciencia absoluta, de esa *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que contiene la suma de todo posible saber.

La filosofía de Descartes es insuficiente porque la respuesta que ofrece al «¿Qué soy yo?» es insuficiente, incompleta, desde el principio. Ciertamente, Descartes no *podía* realizar la filosofía absoluta, hegeliana. Cuando él vivía, la historia no estaba todavía acabada. Incluso aunque se hubiera comprendido *plenamente* a sí mismo, él sólo habría concebido una *parte* de la realidad humana, y su sistema, basado en esta autocomprensión, sería necesariamente insuficiente y falso en la medida en que aspira, como debe hacer todo sistema digno de ese nombre, a la *totalidad*. Pero hay que decir, además, que Descartes —por razones que Hegel explica— se equivocó al responder a su pregunta inicial. Y por eso su respuesta —«Soy un ser *pensante*»— no era solamente demasiado escueta, sino también falsa porque era unilateral.

Al partir del «Yo pienso», Descartes no fijó su atención más que en el «pienso», dejando completamente de lado el «Yo». Ahora bien, este «Yo» es esencial. Pues el Hombre y, por consiguiente, el Filósofo, no es solamente Conciencia, sino también —y ante todo— Conciencia-de-*sí*. El Hombre no es solamente un ser que *piensa*, es decir, un ser que revela el Ser a través del *Logos*, a través del *Discurso* compuesto de palabras que tienen un *sentido*. Él también revela —a través de un Discurso igualmente— el ser que *revela* el Ser, el ser que él mismo es, el ser revelador que él *opone* al ser revelado y al que le otorga el nombre de *Ich*, de *Selbst*, de Yo o de Yo mismo.

Es cierto que no hay existencia humana sin *Bewusstsein*, sin *Conciencia* del mundo exterior. Pero para que haya *verdaderamente* una existencia humana que pueda convertirse en una existencia *filosófica* es necesa-

rio que también haya Conciencia-de-*sí*. Y para que haya Conciencia-de-*sí*, *Selbst-bewusstsein*, es necesario que exista ese *Selbst*, ese algo específicamente humano que el hombre revela, que se le revela, cuando él dice: «Yo...».

Antes de analizar el «*Yo pienso*», antes de acometer la teoría kantiana del *conocimiento*, es decir, la relación entre el *sujeto* (consciente) y el objeto (concebido), hay que preguntarse, por tanto, qué es ese «sujeto» que se revela en y por el *Yo* del «Yo pienso». Hay que preguntarse cuándo, cómo y por qué el hombre se ve llevado a decir «Yo...».

Para que haya Conciencia-de-sí es necesario que haya —previamente— Conciencia. Dicho de otra manera, es necesario que haya revelación del Ser a través de la Palabra, aunque sólo sea a través de la palabra *Sein*, Ser; es necesario que haya revelación de un Ser que más adelante se llamará «ser *objetivo*, *exterior*, *no*-humano», «Mundo», «Naturaleza», etc., pero que, por el momento, todavía es *neutro*, puesto que aún no hay Conciencia-de-sí ni, por consiguiente, oposición entre sujeto y objeto, entre Yo y no-Yo, entre lo humano y lo natural.

Hegel estudia en el primer capítulo, bajo el nombre de «Certeza sensible» (*sinnliche Gewissheit*), la forma más elemental de la Conciencia, del conocimiento del Ser y de su revelación a través de la Palabra. No repetiré cuanto ahí dice. Lo que nos interesa por el momento es que no hay modo alguno de llegar a la Conciencia-de-*sí* desde *esa* Conciencia, desde *ese* conocimiento. Para llegar hasta ahí hace falta partir de *otra* cosa distinta al conocimiento *contemplativo* del Ser, a su revelación *pasiva*, que lo deja tal y como es en sí, independientemente del conocimiento que lo revela.

En efecto, todos sabemos que el hombre que *contempla* con atención una cosa, que quiere verla tal y como es, sin cambiarla en nada, está «*absorto*» —como suele decirse— en esa contemplación, es decir, en esa *cosa*. *Se olvida de sí*, sólo piensa en la *cosa* contemplada; no piensa ni en su *contemplación* ni, mucho menos, en sí mismo, en su «Yo», en su *Selbst*. Cuanto más consciente es de la *cosa*, menos consciente de *sí* es. Podrá hablar quizá de la cosa, pero nunca hablará de sí mismo: la palabra «Yo» no interviene en su discurso.

Para que esta palabra aparezca es necesario entonces que haya otra cosa además de la contemplación puramente pasiva, meramente *reveladora* del Ser. Y esa otra cosa es, según Hegel, el *Deseo*, el *Begierde*, del que habla al comienzo del capítulo IV.

En efecto, cuando el hombre siente un deseo, cuando tiene hambre, por ejemplo, y quiere comer, y toma conciencia de ello, él toma necesariamente conciencia de *sí*. El deseo se revela siempre como *mi* deseo, y para revelar el deseo hay que servirse de la palabra «Yo». Da igual que el

hombre esté «*absorto*» en su contemplación de la cosa; en cuanto surja el *deseo* de esa cosa, «volverá en *sí*» inmediatamente. De pronto verá que, además de la cosa, también existe su contemplación, que también existe *él*, que *no* es esa cosa. Y la cosa le aparecerá como un «*objeto*» (*Gegen-stand*), como una realidad *exterior* que no está en él, que no es *él*, sino que es un *no*-Yo.

Así que lo que está en la base de la Conciencia-de-*sí*, es decir, de la existencia verdaderamente *humana* (y a fin de cuentas, por tanto, de la existencia filosófica), no es la contemplación puramente cognitiva y pasiva, sino el *Deseo*. (Y por eso —dicho sea entre paréntesis— la existencia humana solamente es posible allí donde existe algo que se llama «*Leben*», vida biológica, *animal*. Pues no hay Deseo sin Vida).

Ahora bien, ¿qué es el Deseo —basta con pensar en el deseo denominado «hambre»— sino el deseo de *transformar* por medio de una *acción* la cosa-contemplada, de suprimirla en su ser, que no guarda relación con el mío, que es independiente de mí, el deseo de *negarla* en esa independencia suya y asimilarla a mí, hacerla *mía*, absorberla en y por mi *Yo*? Para que haya Conciencia-de-sí y, en consecuencia, filosofía, es necesario entonces que en el Hombre haya no solamente contemplación *positiva*, pasiva, meramente *reveladora* del ser, sino también Deseo *negador* y, consecuentemente, *Acción transformadora* del ser dado. Es necesario que el Yo humano sea un Yo del *Deseo*, es decir, un Yo *activo*, un Yo *negador*, un Yo que *transforma* el Ser, que crea un nuevo ser al destruir el ser dado.

Ahora bien, ¿qué es el Yo del Deseo —el Yo del hombre hambriento, por ejemplo— sino un *vacío* ávido de contenido, un vacío que quiere llenarse con lo que está lleno, que quiere llenarse *vaciando* eso lleno, que quiere ponerse —una vez lleno— en el lugar de eso lleno y ocupar con *su* lleno el vacío formado tras la supresión de lo lleno que *no* era suyo? De manera general, así pues: si la auténtica filosofía (absoluta) no es —como la filosofía kantiana y prekantiana— una filosofía de la *Conciencia*, sino una filosofía de la Conciencia-*de-sí*, una filosofía *consciente* de sí, que da cuenta de sí misma, que se justifica a sí misma, que se *sabe* como absoluta y se revela como tal a sí misma, es necesario que el Filósofo, que el Hombre, en el fondo mismo de su ser, no sea solamente *contemplación* pasiva y positiva, sino también *Deseo* activo y negador. Pero, para poder serlo, él no puede ser un *Ser* que *es*, que es eternamente *idéntico* a sí mismo, que se *basta* a sí mismo. El hombre debe ser un vacío, una nada, que no es la pura nada, *reines Nichts*, sino algo que *es* en la medida en que *aniquila* el Ser para realizarse a su costa y nadear *en* el ser. El Hombre es la *Acción* negadora que *transforma* el Ser dado y que se transforma a sí misma al transformarlo. El Hombre no *es* lo que

es más que en la medida en que *llega a serlo*; su verdadero *Ser* (*Sein*) es *Devenir* (*Werden*), *Tiempo*, *Historia*, y él no *llega a ser*, no *es* Historia, más que en y por la *Acción* negadora de lo dado, en y por la Acción de la Lucha y del Trabajo; del Trabajo que producirá finalmente la mesa sobre la que Hegel escribe su PhG; y de la Lucha que se convertirá, a fin de cuentas, en esa batalla de Jena cuyos ruidos él oye mientras escribe la PhG. Y por eso Hegel debió tener en cuenta, al responder al «¿Qué soy yo?», tanto esa mesa como esos ruidos.

No hay existencia humana sin Conciencia ni Conciencia-de-sí, es decir, sin revelación del Ser a través de la Palabra y sin Deseo revelador y creador del Yo. Por eso en el interior de la PhG, es decir, de la *antropología* fenomenológica, la posibilidad elemental de la *revelación* del Ser dado a través de la Palabra (incluida en la «Certeza sensible»), por una parte, y, por la otra, la *Acción* destructiva o negadora del Ser dado (que surge del y por el Deseo), son dos datos irreductibles que la PhG presupone como sus *premisas*. Pero estas premisas no bastan.

El análisis que descubre el papel constitutivo del Deseo nos hace comprender por qué la existencia humana solamente es posible sobre la base de una existencia animal: una piedra, una planta (privados de Deseo), nunca llegan a la Conciencia-de-sí ni, en consecuencia, a la filosofía. Pero el animal tampoco. El Deseo *animal* es, pues, una condición necesaria, pero no suficiente, de la existencia humana y filosófica. Y he aquí por qué:

El Deseo animal —el hambre, por ejemplo— y la Acción que se sigue de éste niegan, destruyen, lo dado natural. Y al negarlo, al modificarlo, al hacerlo suyo, el animal se eleva por encima de eso dado. Según Hegel, el animal, al comer la planta, realiza y revela su *superioridad* sobre ella. Pero como se alimenta de plantas, el animal *depende* de éstas y no consigue, por tanto, superarlas verdaderamente. De manera general, el ávido vacío —o el Yo— que se revela mediante el Deseo *biológico* sólo se llena —por medio de la acción *biológica* que se sigue de éste— con un contenido *natural*, biológico. El Yo, o el pseudo-Yo, realizado mediante la satisfacción activa de ese Deseo, es, pues, tan *natural*, biológico y material como aquello sobre lo que versa el Deseo y la Acción. El animal no se eleva por encima de la Naturaleza negada por su Deseo animal más que para volver a caer inmediatamente en ésta tras la satisfacción de ese Deseo. Asimismo, el animal sólo alcanza el *Selbst*-gefühl, el *Sentimiento*-de-sí, pero no la *Selbst*-bewusstsein, la *Conciencia*-de-sí; es decir, que no puede *hablar* de sí, *decir*: «Yo...». Y eso sucede porque el animal no se trasciende realmente a sí mismo en tanto que *dado*, es decir, en tanto que cuerpo; no se eleva por encima de sí para poder *volver* sobre sí; carece de *distancia* respecto a sí para poder *contemplarse*.

Para que haya Conciencia-de-sí, para que haya filosofía, es necesario que haya *trascendencia* de sí respecto a sí en tanto que *dado*. Y esto solamente es posible, según Hegel, si el Deseo no versa sobre un ser *dado*, sino sobre un *no*-ser. Desear el Ser significa llenarse de ese Ser dado, someterse a él. Desear el no-Ser significa liberarse del Ser, realizar su autonomía, su Libertad. Para ser antropógeno, el Deseo debe versar entonces sobre un no-ser, es decir, sobre otro *Deseo*, sobre otro ávido vacío, sobre otro *Yo*. Pues el Deseo es *ausencia* de Ser (tener hambre es estar *privado* de alimento): es una Nada que *nadea* en el Ser, no un Ser que *es*. Dicho de otra manera, la acción destinada a satisfacer un Deseo animal, que versa sobre una *cosa* dada, existente, nunca consigue realizar un Yo *humano*, *consciente*-de-sí. El Deseo no es humano —o más exactamente, «antropógeno», «humanizador»— más que a condición de estar orientado hacia otro *Deseo* y hacia un Deseo *distinto*. Para ser *humano*, el hombre debe actuar no para someter una *cosa*, sino para someter otro *Deseo* (de la cosa). El hombre que desea humanamente una cosa actúa no tanto para apoderarse de la *cosa* como para hacer que otro *reconozca* su *derecho* —como se dirá más adelante— sobre esa cosa, para hacerse reconocer como *propietario* de la cosa. Y esto lo hace —a fin de cuentas— para que el otro reconozca la *superioridad* de aquél sobre éste. Sólo el Deseo de semejante *Reconocimiento* (*Anerkennung*), sólo la Acción que se sigue de semejante Deseo, crea, realiza y revela un Yo *humano*, no biológico.

La PhG debe, por tanto, admitir una tercera premisa irreductible: la existencia de *varios* Deseos que pueden desearse mutuamente y donde cada uno de ellos quiere negar, asimilar, hacer suyo y someter al otro Deseo en tanto que Deseo. Esta *pluralidad* de Deseos es tan «indeducible» como el hecho del Deseo mismo. Al admitirla ya se puede prever, o comprender («deducir»), en qué consistirá la existencia humana.

Si, por una parte —como dice Hegel—, la Conciencia-de-sí y el Hombre en general no son, a fin de cuentas, nada más que el Deseo que aspira a satisfacerse con el hecho de que otro Deseo le reconozca su *exclusivo* derecho a la satisfacción, es evidente que el Hombre sólo puede realizarse y revelarse plenamente, es decir, *satisfacerse* definitivamente, con la realización de un reconocimiento universal. Ahora bien, si, por la otra, existe una *pluralidad* de esos Deseos de Reconocimiento universal, es evidente que la Acción que surge de esos Deseos no puede ser —al menos a primera vista— nada más que una *Lucha* por la vida o la muerte (*Kampf auf Leben und Tod*). Una *Lucha*, puesto que cada uno de ellos querrá someter al otro, a *todos* los otros, por medio de una *acción* negadora, destructiva. Una Lucha por la vida o la *muerte* porque el Deseo que versa sobre

un Deseo que versa a su vez sobre un Deseo *supera* el dato biológico, de modo que la Acción efectuada en función de ese Deseo no está limitada por ese dato. Dicho de otra manera, el Hombre arriesgará su *vida* biológica para satisfacer su Deseo *no biológico*. Y Hegel dice que el ser que es incapaz de poner en peligro su vida para lograr los fines que no son inmediatamente vitales, es decir, que no puede arriesgar su vida en una Lucha por el *Reconocimiento*, en una lucha por puro *prestigio*, *no* es un ser verdaderamente *humano*.

La existencia humana, histórica, consciente de sí misma, solamente es posible, así pues, allí donde hay, o —al menos— donde hubo, luchas sangrientas, guerras por prestigio. Y Hegel también oía los ruidos de una de esas Luchas mientras terminaba su PhG, con la que tomaba conciencia de sí al responder a su «¿Qué soy yo?».

Pero es evidente que las tres premisas mencionadas de la PhG no bastan para explicar la posibilidad de la batalla de Jena. En efecto, si *todos* los hombres fueran tal y como acabo de decir, cada Lucha por prestigio se terminaría con la *muerte* de al menos uno de los adversarios. Es decir, al final no quedaría sino un *solo* hombre en el mundo, y —según Hegel— éste ya no lo sería, no sería un ser *humano*, puesto que la *realidad* humana no es nada más que el hecho del *reconocimiento* de un hombre por *otro* hombre.

Así que para explicar el hecho de la batalla de Jena, el hecho de la *Historia* que esa batalla culmina, hay que establecer una cuarta y última premisa irreductible en el interior de la PhG. Hay que suponer que la Lucha se terminará de modo que *ambos* adversarios sigan vivos. Ahora bien, para que eso sea así hay que suponer que uno de los adversarios *cede* ante el otro y se somete a él, reconociéndole sin ser reconocido por él. Hay que suponer que la Lucha se termina con la victoria del que está dispuesto a ir *hasta el final* sobre el que —ante la presencia de la muerte— no consigue elevarse por encima de su *instinto* biológico de conservación (identidad). Para decirlo con el lenguaje de Hegel, hay que suponer que hay un vencedor que se convierte en el *Amo* del vencido. O, si se prefiere, un vencido que se convierte en el *Esclavo* del vencedor. La cuarta y última premisa de la PhG es la existencia de una diferencia entre Amo y Esclavo, o —más exactamente— la *posibilidad* de una diferencia entre el *futuro* Amo y el *futuro* Esclavo.

El vencido ha subordinado su deseo *humano* de *Reconocimiento* al deseo *biológico* de conservación de la *vida*: esto determina y revela —a él y al vencedor— su inferioridad. El vencedor ha arriesgado su *vida* por un fin *no* vital, y esto determina y revela —a él y al vencido— su superioridad sobre la vida biológica y, en consecuencia, sobre el vencido.

Así, la diferencia entre Amo y Esclavo está *realizada* en la existencia del vencedor y del vencido, y es *reconocida* por ambos.

La superioridad del Amo sobre la Naturaleza, basada en el riesgo para la vida que hay en la Lucha por prestigio, se realiza mediante el hecho del *Trabajo* del Esclavo. Ese Trabajo se intercala entre el Amo y la Naturaleza. El Esclavo transforma las condiciones *dadas* de la existencia para volverlas *conformes* a las exigencias del Amo. La Naturaleza transformada mediante el Trabajo del Esclavo *sirve* al Amo sin que éste necesite servirle a su vez a ella. El lado esclavizante de la interacción con la Naturaleza recae en el Esclavo: al someter al Esclavo y obligarlo a trabajar, el Amo somete a la Naturaleza y *realiza* así su Libertad en ésta. La existencia del Amo puede seguir siendo entonces exclusivamente *guerrera*: él lucha, pero no trabaja. En cuanto al Esclavo, su existencia se reduce al *Trabajo* (*Arbeit*) que ejecuta al *Servicio* (*Dienst*) del Amo. Trabaja, pero no lucha. Y, según Hegel, sólo la acción efectuada al servicio de otro es «Trabajo» (*Arbeit*) en el sentido propio de la palabra, una acción esencialmente humana y humanizadora. El ser que actúa para satisfacer sus *propios* instintos, que —en cuanto tales— son siempre *naturales*, no se eleva por encima de la Naturaleza: éste sigue siendo un ser *natural*, un animal. Pero al actuar para satisfacer un instinto que *no* es mío, yo actúo en función de cuanto no es —para mí— un instinto. Actúo en función de una *idea*, de un fin *no* biológico. Y esta transformación de la Naturaleza en función de una *idea no* material es el *Trabajo* en el sentido propio del término. Trabajo que crea un Mundo no natural, técnico, humanizado, adaptado al Deseo *humano* de un ser que ha *demostrado* y realizado su superioridad sobre la Naturaleza mediante el riesgo que el fin *no* biológico del Reconocimiento implica para su vida. Y sólo este Trabajo ha podido finalmente producir la *mesa* sobre la que Hegel escribía su PhG, y que formaba parte del contenido de ese Yo que él analizaba al responder a su «¿Qué soy yo?».

De manera general, al admitir las cuatro premisas mencionadas —es decir, 1) la existencia de la revelación del Ser dado a través de la Palabra, 2) la existencia de un Deseo que genera una Acción *negadora*, transformadora del Ser dado, 3) la existencia de *varios* Deseos que pueden desearse mutuamente, y 4) la existencia de una *posibilidad* de diferencia entre los Deseos de los (futuros) Amos y los Deseos de los (futuros) Esclavos—, se comprende la posibilidad de un proceso *histórico*, de una *Historia*, que, en su conjunto, es la historia de las Luchas y del Trabajo que condujeron finalmente a las guerras de Napoleón y a la mesa sobre la que Hegel escribió la PhG para *comprender* tanto esas guerras como esa mesa. Y al revés, para explicar la posibilidad de la PhG, escrita sobre

una *mesa* y que explica las guerras de Napoleón, hay que suponer las cuatro premisas mencionadas[II].

Podemos en definitiva decir, por tanto, esto: el Hombre surgió y la Historia comenzó con la primera Lucha que condujo a la aparición de un Amo y un Esclavo. Es decir, que el Hombre siempre es —desde su origen— o bien Amo, o bien Esclavo; y no existe un auténtico Hombre más que allí donde hay un Amo *y* un Esclavo. (Para ser *humano* hace falta, por lo menos, ser *dos*). Y la historia universal, la historia de la interacción entre los hombres y de su interacción con la Naturaleza, es la historia de la interacción entre los Amos guerreros y los Esclavos trabajadores. Por consiguiente, la Historia se detiene en cuanto desaparece la diferencia, la oposición, entre Amo y Esclavo, en cuanto el Amo deje de ser Amo porque ya no tiene Esclavo, y el Esclavo deje de ser Esclavo porque ya no tiene Amo, y sin posibilidad —además— de que aquél se convierta de nuevo en Amo, puesto que no tiene Esclavo.

Ahora bien, según Hegel, esta finalización de la Historia mediante la supresión-dialéctica (*Aufheben*) tanto del Amo como del Esclavo se realiza en y por las guerras de Napoleón, y —en particular— en y por la batalla de Jena. Por consiguiente, la presencia de la batalla de Jena en la conciencia de Hegel posee una importancia capital. Hegel puede saber que la Historia se acaba o que se ha acabado, y que —por consiguiente— *su* concepción del Mundo es una concepción *total*, que *su* saber es un saber *absoluto*, porque él escucha los ruidos de esa batalla.

Sólo que, para *saberlo*, para saber que es el pensador capaz de realizar la Ciencia absoluta, él debe *saber* que las guerras napoleónicas realizan la síntesis dialéctica del Amo y el Esclavo. Y para saber eso debe saber: por una parte, en qué consiste la *esencia* (*Wesen*) del Amo y el Esclavo, y, por la otra, cómo y por qué la Historia, que comenzó con la «primera» Lucha por prestigio, ha desembocado en las guerras de Napoleón.

El análisis del carácter esencial de la oposición Amo-Esclavo, es decir, del principio motor del proceso histórico, se encuentra en el capítulo IV. Y en cuanto al análisis del proceso histórico mismo, éste se ofrece en el capítulo VI.

II. Se podría intentar deducir la primera premisa de las otras tres: la Palabra (*Logos*) reveladora del Ser surge en y de la Conciencia-de-sí del Esclavo (mediante el Trabajo). En cuanto a la cuarta premisa, ésta postula el acto de *libertad*. Y es que nada *predispone* al futuro Amo para la Dominación, como nada *predispone* para la Servidumbre al futuro Esclavo; cada uno de ellos puede *crearse* (libremente) como Amo o Esclavo. Lo *dado* no es, pues, la *diferencia* entre Amo y Esclavo, sino el acto libre que la *crea*. Ahora bien, el acto *libre* es, por definición, «indeducible». Se trata entonces de una *premisa* absoluta. Todo cuanto puede decirse es que la historia y la filosofía no podrían existir sin el acto libre primordial que crea la Dominación y la Servidumbre. Pero este acto presupone a su vez una pluralidad de Deseos que se *desean mutuamente*.

La Historia, ese proceso humano y universal que ha condicionado el advenimiento de Hegel, del pensador dotado de un Saber *absoluto*; proceso que este pensador debe *comprender* en y por una *Fenomenología* antes de poder realizar ese Saber absoluto en el «Sistema de la Ciencia»; esa historia universal no es, pues, nada más que la historia de la relación *dialéctica*, es decir, *activa*, entre la Dominación y la Servidumbre. Así que la Historia se acabará en cuanto se realice la síntesis del Amo y el Esclavo, esa síntesis en la que consiste el Hombre integral, el Ciudadano del Estado universal y homogéneo creado por Napoleón.

Esta concepción, según la cual la Historia es una dialéctica o una *interacción* de la Dominación y la Servidumbre, permite comprender el *sentido* de la división del proceso histórico en tres grandes períodos (de duraciones, por lo demás, muy desiguales). Si la Historia comienza con la Lucha tras la que un Amo *domina* a un Esclavo, es necesario que el primer período histórico sea aquel en el que la existencia humana está totalmente determinada por la existencia del *Amo*. En el transcurso de este período, la *Dominación* revelará su esencia al realizar sus posibilidades existenciales por medio de la Acción. Ahora bien, si la Historia no es sino una dialéctica de la Dominación *y* la Servidumbre, es necesario que esta última también se revele totalmente al realizarse por completo por medio de la Acción. Luego es necesario que el primer período se complete con uno segundo en el que la existencia humana esté determinada por la existencia *servil*. Por último, si el final de la Historia es la *síntesis* de la Dominación y la Servidumbre, así como la *comprensión* de esa síntesis, es necesario que a estos dos períodos les siga un tercero durante el cual la existencia humana —en cierto modo *neutralizada*, sintética— se revele a sí misma al realizar activamente sus propias *posibilidades*. Pero, esta vez, esas posibilidades incluirían asimismo la posibilidad de *comprenderse* plena y definitivamente, es decir, perfectamente.

Hegel analiza estos tres grandes períodos históricos en el capítulo VI.

Pero para escribir el capítulo VI, para comprender qué es la Historia, no basta, por supuesto, con saber que ésta tiene tres períodos. También hace falta saber en qué consiste cada uno de ellos, hace falta comprender el porqué y el cómo de la evolución de cada uno de ellos y del tránsito de uno a otro. Ahora bien, para comprender eso hay que saber qué es la *Wesen*, la realidad-esencial, de la Dominación y de la Servidumbre, de los dos principios que, con su interacción, van a realizar el proceso que se está estudiando. Y este análisis del Amo en

cuanto tal y del Esclavo en cuanto tal se ha hecho en la sección B del capítulo IV.

Comencemos por el Amo.

El Amo es el hombre que ha ido hasta el final en una Lucha por prestigio, el que ha arriesgado su *vida* para hacerse *reconocer* en su absoluta superioridad por *otro* hombre. Es decir, que frente a su vida *real*, natural, biológica, él ha preferido algo *ideal*, espiritual, *no* biológico: el hecho de ser *reconocido* (*anerkannt*) en y por una *conciencia*, de tener el *nombre* «Amo», de ser *llamado* «Amo». Así, él ha «acreditado», probado (*bewährt*), realizado y revelado su *superioridad* sobre la existencia biológica, sobre *su* existencia biológica, sobre el Mundo natural en general y sobre todo cuanto se sabe y él sabe que va *unido* a ese Mundo, sobre el Esclavo especialmente. Esta superioridad, a primera vista puramente *ideal* y que consiste en el hecho mental de ser reconocido y de saberse reconocido en tanto que Amo por el Esclavo, se *realiza*, se materializa, mediante el *Trabajo* del Esclavo. El Amo, que supo obligar al Esclavo a *reconocerle* en tanto que Amo, también sabe obligarlo a *trabajar* para él, a que le ceda el resultado de su *Acción*. De este modo, el Amo ya no necesita realizar esfuerzos para satisfacer sus deseos (naturales). El lado *esclavizante* de esta satisfacción ha pasado al Esclavo: el Amo, al dominar al Esclavo trabajador, domina la Naturaleza y vive en ella como *Amo*. Ahora bien, mantenerse en la Naturaleza sin luchar contra ella significa vivir en el *Genuss*, en el Goce. Y el goce que se obtiene sin realizar esfuerzos es el *Lust*, el Placer. La vida de los Amos, en la medida en que no es una Lucha sangrienta, una Lucha por prestigio con seres humanos, es una vida de placer.

A primera vista parece que el Amo es el culmen de la existencia humana, toda vez que es el hombre que está plenamente satisfecho (*befriedigt*) en y por su existencia real porque lo está. Pero, en realidad, eso no es así.

¿Qué es, qué *quiere* ser este hombre aparte de Amo? Ha arriesgado su vida para convertirse, para ser Amo, no para llevar una vida de placer. Ahora bien, lo que él quería al iniciar la lucha era hacerse reconocer por *otro*, es decir, por alguien *distinto* a él pero *como él*, por *otro hombre*. Pero, en realidad, al final de la Lucha sólo es reconocido por un *Esclavo*. Para ser un *hombre*, él ha querido hacerse reconocer por otro hombre. Pero si ser hombre es ser *Amo*, el Esclavo no es un hombre, y hacerse reconocer por un Esclavo no es hacerse reconocer por un *hombre*. Tendría que hacerse reconocer por otro Amo. Pero esto es imposible, puesto que el Amo —por definición— prefiere la muerte al reconocimiento servil de la superioridad de otro. En pocas palabras, el Amo nunca consigue realizar su fin, el fin por el que ha arriesgado su propia

vida. El Amo no puede estar satisfecho más que en y por la muerte, ya sea *su* muerte o la muerte de su adversario. Pero no se puede estar *befriedigt* (plenamente satisfecho) con lo que *es*, con lo que uno *es*, en y por la *muerte*. Pues la muerte no *es*, el muerto no *es*. Y lo que sí que *es*, lo que vive, no es sino un Esclavo. Ahora bien, ¿valía realmente la pena arriesgar su vida para saberse reconocido por un *Esclavo*? No, evidentemente. Y, por eso, en cuanto el Amo se dé cuenta —mientras no se atonte en su placer y en su goce— de cuál es su *auténtico* fin y el móvil de sus *acciones*, es decir, el de sus acciones guerreras, él *no* será ni *jamás* estará *befriedigt*, satisfecho con lo que *es*, con lo que *él* es.

Dicho de otra manera, la Dominación es un callejón sin salida existencial. El Amo puede o bien *atontarse* en el placer, o bien *morir* en el campo de batalla como Amo, pero no puede *vivir conscientemente* sabiéndose *satisfecho* con lo que él *es*. Ahora bien, sólo la satisfacción consciente, la *Befriedigung*, puede acabar la Historia, pues sólo el Hombre *sabe* que está *satisfecho* con lo que él es, sólo él ya no aspira a superarse, a superar lo que él es y lo que es, por medio de la Acción transformadora de la Naturaleza, de la Acción creadora de la Historia. Si la Historia debe *acabarse*, si el Saber absoluto debe ser posible, sólo el Esclavo puede hacerlo al lograr la Satisfacción. Y por eso Hegel dice que la «verdad» (= realidad revelada) del Amo es el Esclavo. El ideal humano, que surge en el Amo, solamente puede *realizarse* y revelarse, volverse *Wahrheit* (verdad), en y por la Esclavitud.

Para poder detenerse y comprenderse hay que estar *satisfecho*. Y para eso hay que *dejar*, ciertamente, de ser Esclavo. Pero para poder dejar de ser *Esclavo* hace falta haber sido Esclavo. Y como no hay un Esclavo más que allí donde hay un Amo, la Dominación, aun siendo un *callejón sin salida*, está «justificada» en tanto que etapa *necesaria* de la existencia histórica que conduce hasta la Ciencia absoluta de Hegel. El Amo sólo aparece para producir el Esclavo que le «suprimirá» (*aufhebt*) en tanto que Amo, «suprimiéndose» con ello a sí mismo en tanto que Esclavo. Y es este Esclavo «suprimido» el que estará satisfecho con lo que él *es* y el que se comprenderá en tanto que satisfecho en y por la filosofía de Hegel, en y por la PhG. El Amo no es sino el «catalizador» de la Historia que será realizada, acabada y revelada por el Esclavo o el exEsclavo convertido en Ciudadano.

Pero veamos primero qué es el Esclavo en sus *inicios*, el Esclavo del *Amo*, el Esclavo aún no satisfecho por la Ciudadanía que realiza y revela su Libertad.

El Hombre se ha convertido en Esclavo porque tuvo miedo a la muerte. Es cierto, por una parte, que ese miedo (*Furcht*) revela su de-

pendencia respecto a la Naturaleza y justifica así su dependencia respecto al Amo, que sí *domina* la Naturaleza. Pero, por la otra, este mismo miedo posee —según Hegel— un valor positivo que condiciona la *superioridad* del Esclavo sobre el Amo. Ésta consiste en que, a través del miedo animal a la muerte (*Furcht*), el Esclavo ha sentido el Terror o la Angustia (*Angst*) de la Nada, de su nada. Se ha vislumbrado a sí mismo como nada, ha comprendido que toda su existencia no era más que una muerte «superada», «suprimida» (*aufgehoben*), una Nada sostenida en el Ser. Ahora bien —lo hemos visto y lo volveremos a ver—, la base profunda de la antropología hegeliana está formada por esa idea de que el Hombre no es un Ser que *es* eternamente idéntico a sí mismo en el Espacio, sino una Nada que *nadea* en tanto que Tiempo en el Ser espacial mediante la *negación* de este Ser; mediante la negación o transformación de lo dado a partir de una idea o de un ideal que aún *no es*, que aún es nada («proyecto»); mediante la negación que se denomina *Acción* (*Tat*) de la Lucha y del Trabajo (*Kampf* y *Arbeit*). Así pues, el Esclavo, que —a través del miedo a la muerte— ha captado la Nada (humana) que está en la base de su Ser (natural), se comprende a sí mismo y comprende al Hombre mejor que el Amo. Desde la «primera» Lucha, el Esclavo tiene una intuición de la realidad humana, y ésa es la razón profunda de que, a fin de cuentas, sea él, y no el Amo, quien acabe la Historia tras revelar la verdad sobre el Hombre, tras revelar su realidad a través de la Ciencia hegeliana.

Pero el Esclavo tiene —gracias también al Amo— otra ventaja, condicionada por el hecho de que él *trabaja* y de que lo hace al *servicio* (*Dienst*) de *otro*, de que al *trabajar sirve* a otro. Trabajar para *otro* significa actuar en contra de los *instintos* que empujan al hombre a satisfacer sus *propias* necesidades. No hay un *instinto* que obligue al Esclavo a trabajar para el Amo. Si lo hace es por *temor* al Amo. Pero *este* temor es distinto al que sintió en el momento de la Lucha: el peligro ya no es *inmediato*; el Esclavo *sabe* solamente que el Amo puede matarle, pero no lo *ve* con una actitud asesina. Dicho de otra manera, el Esclavo, que *trabaja* para el Amo, reprime sus *instintos* en función de una *idea*, de un *concepto*[III]. Y eso es precisamente lo que hace de su actividad una actividad específicamente *humana*, un *Trabajo*, un *Arbeit*. Al actuar, él niega, transforma lo dado, la Naturaleza, *su* Naturaleza; y lo hace en función de una *idea*, de lo que no *es* en el sentido biológico de la palabra, en función de la idea de un *Amo*, es decir, de una noción esencialmente *social*, humana, histórica. Ahora bien, poder transformar lo dado natural en función de una idea *no* natural significa estar en posesión de una *técnica*. Y la idea que produce una técnica es una idea, un concepto *científico*. Por último, poseer conceptos científicos significa estar dotado de Entendimiento, de *Verstand*, de la facultad de las nociones *abstractas*.

III. Según Hegel, el Concepto (*Begriff*) y el Entendimiento (*Verstand*) surgen del Trabajo del Esclavo, mientras que el Conocimiento sensible (*sinnliche Gewissheit*) es un dato irreductible. Pero se podría intentar deducir *todo* el conocimiento humano del Trabajo.

El Entendimiento, el pensamiento abstracto, la ciencia, la técnica, las artes, todo ello tiene su origen, por tanto, en el trabajo forzado del Esclavo. Así que es el Esclavo y no el Amo quien realiza todo lo relacionado con esas cosas. Especialmente la física newtoniana (que tanto impresionó a Kant), una física de la Fuerza y de la Ley que, según Hegel, son, en última instancia, la fuerza del vencedor en la Lucha por prestigio y la ley del Amo reconocido por el Esclavo.

Pero no se queda ahí toda la ventaja que el Trabajo procura. Éste abrirá asimismo el camino de la Libertad o —más exactamente— de la liberación.

En efecto, el Amo ha realizado su libertad al superar en la Lucha su *instinto* de vida. Ahora bien, al trabajar para *otro*, el Esclavo también supera sus *instintos*, y, elevándose con ello hasta el pensamiento, la ciencia y la técnica al transformar la Naturaleza en función de una idea, también consigue dominar la Naturaleza y *su* «Naturaleza», es decir, esa misma Naturaleza que le dominaba cuando se produjo la Lucha y que hizo de él un Esclavo del Amo. El Esclavo llega entonces, mediante su Trabajo, al mismo resultado al que llegaba el Amo mediante el riesgo para la vida que hay en la Lucha: él ya no depende de las condiciones dadas, naturales, de la existencia; las *modifica* a partir de la idea que se hace de sí mismo. Al tomar *conciencia* de este hecho, él toma conciencia, así pues, de su *libertad* (*Freiheit*), de su autonomía (*Selbständigkeit*). Y sirviéndose del *pensamiento* que surge de su Trabajo, el Esclavo forma la *noción* abstracta de Libertad que ese mismo Trabajo ha realizado en él.

En el Esclavo propiamente dicho, esta *noción* de Libertad no se corresponde todavía, ciertamente, con una auténtica *realidad*. Sólo se libera mentalmente gracias al trabajo *forzado*, sólo porque es Esclavo de un Amo. Y él *sigue siendo*, en realidad, ese Esclavo. Así que él no se libera, por así decir, más que para ser libremente Esclavo, para ser más Esclavo aún que antes de haber formado la *idea* de Libertad. Lo único es que la insuficiencia del Esclavo es al mismo tiempo su perfección: éste posee una *idea* de Libertad, una idea *no* realizada, pero que puede realizarse mediante la transformación consciente y voluntaria de la existencia dada, mediante la abolición activa de la Servidumbre, justo porque no *es* realmente libre. El Amo, en cambio, es *libre*; su idea de Libertad no es *abstracta*. Por

eso ésta no es una *idea* en el sentido propio del término, un *ideal* por realizar. Y por eso el Amo nunca consigue superar la libertad realizada en *él* y la insuficiencia de *esa* libertad. El *progreso* en la realización de la Libertad solamente puede efectuarlo el Esclavo, que parte de un ideal *no* realizado de la Libertad. Y el progreso de la *realización* de la Libertad puede acabarse con una *comprensión* de la Libertad, con el surgimiento de la *Idea absoluta* (*absolute Idee*) de la Libertad humana, revelada en y por el Saber absoluto, justo porque el Esclavo posee un *ideal*, una idea *abstracta*.

De manera general, es el Esclavo, y nadie más que él, quien puede realizar un *progreso*, quien puede superar lo *dado* y —en particular— lo dado que él mismo es. Por una parte, como acabo de decir, al poseer la *idea* de Libertad y *no ser* libre, él se ve llevado a transformar las condiciones (sociales) dadas de su existencia, es decir, a realizar un progreso histórico. Además —y éste es el punto importante—, este progreso tiene para él un sentido, del mismo modo que no lo tiene ni puede tenerlo para el Amo. La libertad del Amo, generada en y por la Lucha, es un callejón sin salida. Para realizarla es necesario que un *Esclavo* la reconozca, es necesario transformar en *Esclavo* a quien la reconoce. Ahora bien, mi libertad no deja de ser un sueño, una ilusión, un ideal abstracto, más que en la medida en que es *universalmente reconocida* por quienes yo reconozco como dignos de reconocerla. Y esto es precisamente lo que el Amo *jamás* podrá lograr. Su libertad es, ciertamente, reconocida. Ésta es, pues, *real*. Pero sólo es reconocida por Esclavos. Luego esa libertad es insuficiente en su realidad, no puede *satisfacer* a quien la realiza. Y, sin embargo, mientras ésta siga siendo libertad del Amo, no puede ser de otro modo. En cambio, aunque la libertad del Esclavo no sea reconocida —al principio— por nadie más que por él mismo, y aunque sea, por consiguiente, puramente *abstracta*, ésta puede terminar por *realizarse* y por realizarse en su *perfección*. Pues el Esclavo *reconoce* la realidad y la dignidad humanas del Amo. Por tanto, a aquél le basta con imponer su libertad al Amo para alcanzar la Satisfacción definitiva que proporciona el *mutuo* Reconocimiento y detener así el proceso histórico.

Es cierto que, para hacerlo, el Esclavo debe luchar contra el Amo, es decir, debe dejar de ser —precisamente— Esclavo, superar su miedo a la muerte. Debe volverse alguien *distinto* a quien *es*. Ahora bien, el Esclavo-trabajador, al contrario que el Amo-guerrero, que seguirá siendo siempre cuanto ya *es* (Amo), puede cambiar y cambia efectivamente gracias a su trabajo.

La Acción humana del Amo se reduce al riesgo para su vida. Pero ese riesgo para la vida es siempre el mismo en todas partes. Lo que cuenta es el hecho del riesgo, y da igual que esté en juego un hacha de piedra o

una ametralladora. Asimismo, es el *Trabajo*, no la Lucha en cuanto tal, el riesgo para la vida, lo que un día produce una ametralladora en lugar de un hacha. La actitud puramente guerrera del Amo no varía con el transcurso de los siglos, por lo que ésta no puede provocar un cambio histórico. Sin el Trabajo del Esclavo, la «primera» Lucha se reproduciría indefinidamente: nada cambiaría en ella; ella no cambiaría nada en el Amo; nada cambiaría, así pues, en el Hombre, por el Hombre, para el Hombre; el Mundo permanecería idéntico a sí mismo, sería Naturaleza, no Mundo histórico, humano.

La situación creada por el Trabajo es complemente diferente. El Hombre que trabaja *transforma* la Naturaleza dada. Cuando él repite su acto, lo repite entonces en *otras* condiciones distintas, por lo que su acto será distinto. Tras haber fabricado la primera hacha, el hombre podrá servirse de ésta para fabricar una segunda que, por eso mismo, será distinta, mejor. La producción transforma los medios de producción; la modificación de los medios simplifica la producción; etc. Allí donde hay Trabajo hay necesariamente, por tanto, cambio, progreso, evolución histórica[IV].

Evolución *histórica*. Pues lo que cambia en función del Trabajo no es solamente el Mundo natural; también cambia —e incluso sobre todo— el Hombre mismo. A primera vista, el Hombre depende de las condiciones dadas, naturales, de su existencia. Es cierto que él puede elevarse por encima de esas condiciones con el riesgo para la vida que hay en la Lucha por prestigio. Pero con ese riesgo él niega, en cierto modo, el *conjunto* de esas condiciones, que son siempre las mismas: las niega en bloque, sin modificarlas, y esta negación es siempre la misma. Asimismo, la libertad que él crea en y por este acto de negación no depende de las formas particulares de lo dado. El Hombre permanece en contacto con lo concreto, que es diferente según el espacio y el tiempo, sólo al elevarse por encima de las condiciones dadas mediante la negación efectuada en y por el *Trabajo*. Por eso él cambia al transformar el Mundo.

El esquema de la evolución histórica es, pues, el siguiente:

Al principio, el futuro Amo y el futuro Esclavo están igualmente determinados por un Mundo dado, natural, independiente de ellos: todavía no son entonces seres verdaderamente humanos, históricos. Después, con el riesgo para su vida, el Amo se eleva por encima de la Naturaleza dada, de su «naturaleza» dada (animal), y se convierte en un ser humano, en un

IV. El objeto fabricado encarna una idea («proyecto») independiente del *hic et nunc* material; por eso estos objetos «se intercambian». De ahí el surgimiento de un Mundo «económico», específicamente humano, en el que aparece el dinero, el capital, el interés, el salario, etcétera.

ser que se crea a sí mismo en y por su Acción negadora consciente. Posteriormente, él obliga al Esclavo a trabajar. Éste cambia el Mundo dado real. Así que él también se eleva por encima de la Naturaleza, de su «naturaleza» dada (animal), puesto que consigue hacerla distinta de la que es. Es cierto que el Esclavo, al igual que el Amo, al igual que el Hombre en general, está determinado por el Mundo real. Pero como este Mundo ha *cambiado*[V], él cambia. Y como es *él* quien ha cambiado el Mundo, *él* se cambia a sí mismo, mientras que el Amo sólo cambia por medio del Esclavo. El proceso histórico, el devenir histórico del ser humano, es, pues, obra del Esclavo-trabajador, no del Amo-guerrero. Es cierto que la Historia no habría existido sin el Amo. Pero esto se debe únicamente a que sin él no habría existido el Esclavo ni, por tanto, el Trabajo.

Luego —una vez más— el Esclavo *puede* cambiar y convertirse en alguien distinto a quien es, es decir, puede dejar de ser —a fin de cuentas— Esclavo, gracias a su Trabajo. El trabajo es *Bildung* en el doble sentido de la palabra: por una parte, el trabajo forma, transforma el Mundo, lo humaniza al hacerlo más adaptado al Hombre; por la otra, el trabajo transforma, forma, educa al hombre, lo humaniza al hacerlo más conforme a la *idea* que éste se hace de sí mismo y que —a primera vista— no es sino una idea *abstracta*, un ideal. Así que aunque el Esclavo tuviera —al principio, en el Mundo *dado*— una *«naturaleza»* temerosa y *debiera* someterse al Amo, al fuerte, eso no significa que esto vaya a ser *siempre* así. Gracias a su trabajo, *él* puede convertirse en alguien distinto; y gracias a su trabajo, el *Mundo* puede convertirse en algo distinto. Y esto es lo que efectivamente ha pasado, como lo muestra la historia universal y, finalmente, la Revolución francesa y Napoleón.

Esta educación creadora del Hombre mediante el Trabajo (*Bildung*) crea la Historia, es decir, el *Tiempo* humano. El Trabajo *es* Tiempo y por eso aquél está necesariamente *en* el tiempo: el Trabajo necesita tiempo. La transformación del Esclavo, que le permitirá superar su terror, su temor al Amo, al superar la angustia ante la muerte, es larga y dolorosa. A primera vista, el Esclavo que —mediante su Trabajo— se ha elevado hasta la *idea* abstracta de su Libertad no consigue *realizarla* porque aún no se atreve a *actuar* con vistas a esa realización, es decir, a luchar contra el Amo y arriesgar su vida en una Lucha por la Libertad.

V. Los animales también tienen (pseudo)técnicas: la primera araña cambió el Mundo al tejer su primera tela de araña. Así que sería mejor decir: el Mundo cambia *esencialmente* (y se vuelve humano) mediante el «intercambio», que solamente es posible en función del Trabajo que realiza un «proyecto»

Así es como el Esclavo, antes de *realizar* la Libertad, inventa una serie de ideologías por medio de las cuales trata de justificarse, de justificar su servidumbre, de conciliar el *ideal* de la Libertad con el *hecho* de la Esclavitud.

La primera de esas ideologías del Esclavo es el Estoicismo. El Esclavo intenta persuadirse de que es *efectivamente* libre por el mero hecho de *saberse* libre, es decir, de poseer la *idea* abstracta de Libertad. Las condiciones *reales* de la existencia no tendrían ningún tipo de importancia: da igual que uno sea emperador romano o esclavo, rico o pobre, enfermo o sano; basta con poseer la *idea* de libertad, es decir, precisamente la de la autonomía, la de la independencia absoluta frente a todas las condiciones *dadas* de la existencia. (De ahí —dicho sea entre paréntesis— la variante moderna del Estoicismo de la que Hegel habla en el capítulo V: la libertad se identifica con la libertad de *pensamiento*; el Estado se llama «libre» cuando se puede *hablar* libremente en él; mientras *esta* libertad esté a salvo, no hay por qué cambiar nada en ese Estado).

La crítica de Hegel o, más exactamente, su explicación del hecho de que el Hombre no se ha detenido en esta solución estoica —tan satisfactoria a primera vista—, puede parecer poco convincente y extraña. Hegel dice que el Hombre abandona el Estoicismo porque —como Estoico— se *aburre*. La ideología estoica fue inventada para justificar la inacción del Esclavo, su rechazo a *luchar* para *realizar* su ideal libertario. Por tanto, esta ideología le impide al Hombre actuar: le obliga a contentarse con *hablar*. Ahora bien, dice Hegel, cualquier discurso que se quede en mero discurso termina por *aburrir* al Hombre.

Esta objeción —o explicación— es simplista sólo a primera vista. En realidad tiene una base metafísica profunda. El Hombre no es un Ser que *es*: es una Nada que *nadea* mediante la negación del Ser. Pero la negación del Ser es la Acción. Por eso Hegel dice: «El *verdadero* ser del hombre es su *acción*». No *actuar* significa, así pues, no ser un ser verdaderamente *humano*. Significa ser un *Sein*, un ser dado, natural. Significa, así pues, degradarse, embrutecerse. Y esta verdad metafísica se le revela al Hombre a través del fenómeno del aburrimiento: el Hombre que —como la cosa, como el animal, como el ángel— permanece idéntico a sí mismo no niega, no se niega, es decir, no actúa, y se *aburre*. Sólo el Hombre puede aburrirse.

Sea como sea, el *aburrimiento* causado por la palabrería estoica ha obligado al Hombre a buscar otra cosa. En realidad, el Hombre solamente puede estar satisfecho con la *acción*. Ahora bien, actuar es transformar lo real. Y transformar lo real es *negar* lo dado. En el caso del Esclavo, actuar efectivamente sería negar la Servidumbre, es decir, negar

al Amo y, por tanto, arriesgar su vida en una Lucha contra él. El Esclavo todavía no se atreve a hacerlo. Y como el aburrimiento le empuja a la acción, él se contenta con activar en cierto modo su pensamiento. Lo vuelve *negador* de lo dado. El Esclavo estoico se convierte en el Esclavo *escéptico-nihilista*.

Esta nueva actitud culmina en el Solipsismo: el valor, la realidad misma de todo cuanto no soy yo, es negado, y el carácter puramente *abstracto*, verbal, de esta negación se compensa con su universalidad y su radicalismo.

Aun así el Hombre no consigue mantenerse en esta actitud escéptico-nihilista. No lo consigue porque, en realidad, su propia existencia le contradice: ¿cómo y por qué vivir cuando se niega el valor y el ser del Mundo y de los demás hombres? Así, tomarse en serio al nihilista es suicidarse, dejar completamente de actuar y, en consecuencia, de vivir. Pero a Hegel no le interesa el Escéptico *radical* porque, por definición, éste desaparece al suicidarse, deja de ser y, en consecuencia, deja de ser un ser humano, un agente de la evolución histórica. Sólo es interesante el Nihilista que *sigue vivo*.

Ahora bien, éste debe terminar por darse cuenta de la contradicción que encierra su existencia. Y, de manera general, la toma de conciencia de una *contradicción* es el móvil de la evolución humana, histórica. Tomar conciencia de una contradicción significa necesariamente querer eliminarla. Pero, en realidad, no se puede suprimir la contradicción de una existencia dada más que *modificando* esa existencia dada, transformándola por medio de la Acción. Pero en el caso del Esclavo, transformar la existencia significa asimismo luchar contra el Amo. Ahora bien, él no quiere hacerlo. Así que intenta justificar con una nueva ideología esa contradicción de la existencia escéptica, que es, a fin de cuentas, la contradicción estoica, es decir, servil, entre la *idea* o el *ideal* de Libertad y la *realidad* de la Servidumbre. Y esta tercera y última ideología del Esclavo es la ideología *cristiana*.

El Esclavo, ahora, no niega el carácter contradictorio de su existencia. Pero intenta justificarlo diciendo que es necesario, inevitable, que *toda* existencia encierre una contradicción. Con este fin él se inventa un «ultra-mundo» que está «más allá» (*Jenseits*) del Mundo natural, sensible. En este Mundo de aquí abajo él es Esclavo y no hace nada para liberarse. Y tiene razón, pues en *este* Mundo *todo* es Servidumbre, y el Amo es ahí tan Esclavo como él. Pero la libertad no es una palabra vacía, una mera *idea* abstracta, un ideal irrealizable, como en el Estoicismo y el Escepticismo. La Libertad es *real*, real en el *Más-allá*. No es necesario entonces luchar contra el Amo, puesto que uno ya *es* libre en la medida en que participa del Más-allá, puesto que uno es liberado por ese Más-allá, por la intervención del Más-allá en el Mundo sensible. No es necesario luchar para hacerse reconocer por el Amo, puesto que uno es reconocido por un Dios. No es necesario luchar para liberarse en este mundo, que es tan vano y está tan desprovisto de valor para el Cristiano como para el Escéptico. No es necesario luchar, actuar, puesto que —en el Más-allá, en el único Mundo que cuenta verdaderamente— uno ya *está* liberado y es *igual* al Amo (en la Servidumbre de Dios). Por tanto, uno puede mantener la actitud estoica, pero esta vez con razón. Y también sin aburrimiento, ya que ahora uno no permanece eternamente siendo el *mismo*: uno cambia y *debe* cambiar, uno debe superarse siempre para elevarse por encima de sí; de sí en tanto que dado en el Mundo real empírico, a fin de alcanzar el Mundo trascendente, el Más-allá que permanece inaccesible.

Sin Lucha, sin esfuerzo, el Cristiano realiza, así pues, el ideal del Esclavo: logra —en y por (o para) Dios— la *igualdad* con el Amo; la desigualdad no es sino un espejismo, al igual que todo este Mundo sensible donde reinan la Servidumbre y la Dominación.

Una solución sin duda genial, dirá Hegel. Y no es nada sorprendente que el Hombre haya podido creer durante siglos estar «satisfecho» con esta piadosa recompensa a su Trabajo. Pero todo esto, añade Hegel, está demasiado bien —es demasiado simple, demasiado fácil— para ser verdadero. En realidad, lo que ha hecho del Hombre un Esclavo es el rechazo a arriesgar su vida. Así que no dejará de serlo hasta que no esté dispuesto a arriesgar su vida en una *Lucha* contra el Amo, hasta que no acepte la idea de su *muerte*. Una liberación sin Lucha sangrienta es, pues, metafísicamente imposible. Y esta imposibilidad metafísica también se revela en la ideología cristiana misma.

En efecto, el Esclavo cristiano solamente puede afirmar su igualdad con el Amo si admite la existencia de un «ultra-mundo» y de un Dios trascendente. Ahora bien, ese Dios es necesariamente un *Amo*, y un Amo *absoluto*. Luego el Cristiano no se libera del Amo humano más que para someterse al Amo divino. Se libera —al menos en su pensamiento— del Amo humano. Pero no por carecer ya de Amo deja de ser Esclavo. Es Esclavo sin Amo, es Esclavo en *sí mismo*, es la esencia pura de la Servidumbre. Y esta Servidumbre «absoluta» genera un Amo también absoluto. El Esclavo es igual al Amo ante *Dios*. Por tanto, sólo es su igual en la *servidumbre* absoluta. Sigue siendo entonces un *Servidor*, servidor de un Amo para cuya gloria y placer trabaja. Y este nuevo Amo es tal que el nuevo Esclavo cristiano es incluso más esclavo que el Esclavo pagano.

Y cuando el Esclavo acepta este nuevo Amo divino, lo hace por la misma razón por la que aceptó al Amo humano: por temor a la muerte.

Aceptó —o produjo— su primera Servidumbre porque ésta era el precio de su *vida* biológica. Acepta —o produce— la segunda porque es el precio de su vida *eterna*. Pues el móvil último de la ideología de los «dos mundos» y de la dualidad de la existencia humana es el deseo servil de la vida cueste lo que cueste, sublimado en el deseo de una vida *eterna*. El Cristianismo surge, a fin de cuentas, de la angustia del Esclavo ante la Nada, ante su nada, es decir, surge —para Hegel— de la imposibilidad de soportar la condición necesaria de la existencia del Hombre: la condición de la muerte, de la finitud[VI].

Por consiguiente, suprimir la insuficiencia de la ideología cristiana, liberarse del Amo absoluto y del Más-allá, *realizar* la Libertad y *vivir* en el Mundo como ser humano, autónomo y libre, todo esto solamente es posible a condición de aceptar la idea de la muerte y, en consecuencia, el ateísmo. Y toda la evolución del Mundo cristiano no es nada más que una marcha hacia la toma de conciencia atea de la finitud esencial de la existencia humana. Sólo así, sólo «suprimiendo» la *teología* cristiana, el Hombre dejará definitivamente de ser Esclavo y *realizará* esa misma idea de Libertad que ha producido —todavía como idea abstracta, es decir, como ideal— el Cristianismo.

Esto se efectúa en y por la Revolución francesa, que termina la evolución del Mundo cristiano e inaugura el tercer Mundo histórico, donde la libertad *realizada* será al fin concebida (*begriffen*) por la filosofía: por la filosofía alemana y, *finalmente*, por Hegel. Ahora bien, para que una Revolución logre *realmente* suprimir el Cristianismo es necesario que el ideal cristiano se *realice* primero en forma de *Mundo*. Pues para que una ideología pueda ser superada, «suprimida», por el Hombre es necesario que éste experimente primero la *realización* de esta ideología en el Mundo real en el que vive. La cuestión consiste entonces en saber cómo el Mundo pagano de la Dominación puede convertirse en el Mundo cristiano de la Servidumbre sin que haya habido Lucha entre Amos y Esclavos, sin que haya habido una Revolución propiamente dicha. Pues, en ese caso, el Esclavo se habría convertido en el Trabajador libre que lucha y arriesga su vida, y habría dejado, por tanto, de ser Esclavo, y no habría podido, por consiguiente, realizar un Mundo *cristiano*, esencialmente servil.

Hegel resuelve este problema en la sección A del capítulo VI. Veamos, pues, qué dice ahí.

VI. No hay existencia humana (consciente, hablante, libre) sin una Lucha que implique un riesgo para la vida, es decir, sin muerte, sin finitud esencial. «El hombre inmortal» es un «círculo cuadrado».

Hegel no habla en la PhG de la *génesis* del Estado pagano. Estudiémoslo entonces como un Estado ya formado.

El carácter esencial de este Estado, de la Sociedad pagana, está determinado por el hecho de que es un Estado, una Sociedad de *Amos*. El Estado pagano sólo reconocía como ciudadanos a los Amos. Sólo es ciudadano quien hace la guerra, y sólo el ciudadano hace la guerra. El trabajo es asignado a los Esclavos, que están al margen de la Sociedad y del Estado. Y el Estado, en su conjunto, es así un Estado-Amo que encuentra el sentido de su existencia no en su trabajo, sino en su prestigio, en las guerras por prestigio que lleva a cabo para que los otros Estados, *todos* los otros Estados, reconozcan su autonomía y su supremacía.

Ahora bien, según Hegel, de todo esto se sigue que el Estado pagano de los Amos guerreros, ociosos e improductivos solamente puede reconocer, solamente podrá hacer reconocer o realizar, el elemento *universal* de la existencia humana; el elemento *particular* queda al margen de la Sociedad y del Estado propiamente dichos.

Esta oposición de la Particularidad y la Universalidad, de la *Einzelheit* y de la *Allgemeinheit*, es fundamental en Hegel. Y si la Historia, según él, puede interpretarse como una dialéctica de la Dominación y la Servidumbre, también puede entenderse como una dialéctica de lo Particular y lo Universal en la existencia humana. Además, ambas interpretaciones se complementan mutuamente, puesto que la Dominación corresponde a la Universalidad y la Servidumbre a la Particularidad.

Esto significa lo siguiente.

El Hombre busca desde el principio el *Anerkennung*, el Reconocimiento. No se contenta con atribuirse a sí mismo un valor. Quiere que ese valor *particular*, *suyo*, sea reconocido por *todos*, *universalmente*.

Dicho de otra manera: el Hombre no puede estar verdaderamente «satisfecho», la Historia no puede detenerse, más que en y por la formación de una Sociedad, de un Estado, donde el valor estrictamente particular, personal, individual de cada uno sea reconocido en cuanto tal, en su particularidad misma, por *todos*, por la Universalidad encarnada en el Estado en cuanto tal, y donde el valor universal del Estado sea reconocido y realizado por lo Particular en tanto que Particular, por *todos* los Particulares[VII]. Pero semejante Estado, semejante síntesis de la Particularidad y la Universalidad, solamente es posible tras la «supresión» de la oposi-

VII. El Particular que realiza un valor universal ya no es, además, un Particular: es un Individuo (= Ciudadano del Estado universal y homogéneo), síntesis de lo Particular y lo Universal. De igual modo, lo Universal (Estado) realizado por lo Particular está individualizado. Es el Estado-Individuo o el Individuo-Estado encarnado en la persona del Jefe universal (Napoleón) y revelado por el Sabio (Hegel).

ción entre el Amo y el Esclavo, toda vez que la síntesis de lo Particular y lo Universal también es una síntesis de la Dominación y la Servidumbre.

Mientras el Amo se oponga al Esclavo, mientras haya Dominación y Servidumbre, la síntesis de lo Particular y lo Universal no podrá realizarse, y la existencia humana nunca estará «*satisfecha*». Esto es así no sólo porque el *Esclavo* no sea universalmente reconocido. Y tampoco sólo porque el Amo no consiga el reconocimiento *verdaderamente* universal, puesto que no reconoce a una parte de quienes sí le reconocen (los Esclavos). Esta síntesis es imposible porque el Amo no consigue realizar y hacer reconocer más que el elemento *universal* del Hombre, mientras que el Esclavo reduce su existencia a un valor puramente *particular*.

El Amo establece su valor humano en y por el riesgo para su vida. Ahora bien, ese riesgo es siempre el mismo —*todos* lo corren— en todas partes. El Hombre que arriesga su vida no se diferencia en nada, por el mero hecho de haber arriesgado su vida, de todos los demás que han hecho lo mismo. El valor humano que se establece en la Lucha es esencialmente *universal*, «impersonal». Y por eso el Estado de Amos, que sólo reconoce a un hombre en función del hecho de que arriesga su vida por el Estado en una guerra por prestigio, no reconoce más que el elemento puramente *universal* del hombre, del ciudadano: el ciudadano de este Estado es *un* ciudadano cualquiera; en tanto que ciudadano reconocido por el Estado, no se diferencia de los demás; él es *un* guerrero anónimo, no es un señor Fulano de tal. E incluso el Jefe del Estado no es más que *un* representante cualquiera del Estado, de lo Universal, no un *Individuo* propiamente dicho: su actividad está en función del Estado; no es el Estado el que está en función de su voluntad personal, particular. En pocas palabras, el Jefe del Estado-ciudad griego no es un «dictador» en el sentido moderno, cristiano, romántico del término. No es un Napoleón, que *crea* un Estado por medio de su voluntad *personal* para realizar y hacer reconocer su *Individualidad*. El Jefe pagano acepta un Estado *dado*, y su propio valor, su realidad misma, no es sino algo que está en función de ese Estado, de ese elemento *universal* de la existencia. Y por eso el Amo, el Pagano, nunca está «satisfecho». Sólo el Individuo podría estarlo.

En cuanto a la existencia del Esclavo, ésta se limita al elemento puramente *particular*. El valor humano que se establece en el *Trabajo* es esencialmente *particular*, «personal». La *Bildung*, la formación educadora del Trabajador mediante el Trabajo, depende de las condiciones concretas en las que se efectúa el trabajo, que varían en el espacio y se modifican en el tiempo en función de ese mismo trabajo. Así que es mediante el Trabajo como se establecen, a fin de cuentas, las diferencias entre los hombres, como se forman las «particularidades», las «personalidades». Y es también

el Esclavo-trabajador, no el Amo-guerrero, quien toma *conciencia* de su «personalidad» y quien inventa las ideologías «individualistas» en las que el valor absoluto se atribuye a la Particularidad, a la «personalidad», no a la Universalidad, al Estado en cuanto tal o al Ciudadano considerado en tanto que Ciudadano.

Sólo que lo *universalmente* reconocido por los *otros*, por el Estado, por la Dominación en cuanto tal, no es el Trabajo ni la «personalidad» del trabajador, sino, como mucho, el *producto* impersonal del trabajo. Mientras el Esclavo siga trabajando como Esclavo, es decir, mientras no arriesgue su vida, mientras no luche para imponer su valor personal al Estado, mientras no intervenga activamente en la vida social, su valor particular seguirá siendo puramente *subjetivo*: él será el *único* en reconocerlo. Su valor será, así pues, *meramente* particular; la *síntesis* de lo Particular y lo Universal, es decir, la Individualidad, está tan poco realizada en el Esclavo como en el Amo. Y por eso —una vez más— la síntesis de la Particularidad y la Universalidad en la Individualidad, la única que puede verdaderamente «satisfacer» al Hombre, solamente puede realizarse en y por una «supresión» sintética de la Dominación y la Servidumbre.

Pero volvamos al Estado pagano, al Estado-ciudad de los Amos-guerreros no trabajadores.

Este Estado, como todo Estado, no se interesa ni reconoce más que la *Acción* de los ciudadanos, que —aquí— se reduce a la acción guerrera. Por tanto, el Estado pagano no reconoce en el Ciudadano más que el aspecto *universal* de la existencia humana. Sin embargo, el elemento particular no está, ni puede estar, absolutamente excluido.

En efecto, el Amo no es solamente Amo de esclavos y ciudadano-guerrero de un Estado. Es necesariamente también miembro de una familia. Y el aspecto *particular* de su existencia —la del Amo pagano— pertenece a la Familia.

En el seno de su Familia, el Hombre no es *un* Amo cualquiera, *un* Ciudadano, *un* guerrero. Es padre, marido, hijo, y es *este* padre, *este* marido: es *Fulano de tal*, un «particular». Sólo que su particularidad reconocida en y por la Familia no es verdaderamente humana. En efecto, en el Amo pagano, que no trabaja, la Acción humana, humanizadora, se reduce a la Acción guerrera de la Lucha. Ahora bien, en el seno de la Familia no existe la Lucha, el riesgo para la vida. Luego lo que se reconoce en y por la Familia en cuanto tal no es la *Acción* humana (*Tat*), sino solamente el *Sein*, el *Ser-estático-dado*, la existencia biológica del hombre, del padre, del esposo, del hijo, del hermano, etcétera.

Pero atribuir un valor absoluto a un ser en función no de lo que *hace*, de sus actos, sino simplemente porque *es*, en razón del mero hecho

de su *Sein*, de su *Ser*, eso es amarlo. Puede decirse asimismo entonces que cuanto se realiza en y por la Familia antigua es el Amor. Y como el Amor no depende de *actos*, de la *actividad* del amado, no puede extinguirse ni con la *muerte* de éste. Al amar al hombre en su *inacción*, éste es considerado *como* si estuviera muerto. Así que la muerte no puede cambiar nada en el Amor, en el valor atribuido en y por la Familia. Y por eso el Amor y el culto a los muertos tienen su lugar en el seno de la *Familia* pagana.

La Familia *particular* y particularista es, así pues, un complemento necesario del Estado *universal* y universalista pagano. Sólo que el Amo está tan poco *befriedigt* («satisfecho») con su vida familiar como lo está con su existencia de ciudadano. Su existencia *humana* se realiza y se reconoce en y por el Estado. Pero esta existencia no es verdaderamente *suya*: el reconocido no es *él*. En cuanto a la Familia, ésta reconoce su existencia personal, particular. Pero esta existencia, esencialmente inactiva, no es verdaderamente *humana*.

El Hombre nunca está plenamente «satisfecho» allí donde las Acciones humanas de la Lucha y el Trabajo no se sintetizan en un *único* ser humano. La realización y el reconocimiento de la *Acción* meramente universal en el Estado «satisface» al Hombre tan poco como la realización y el reconocimiento de su *Ser* personal, particular, en la Familia.

Es cierto que —en principio— una síntesis de lo Particular familiar con lo Universal estatal podría satisfacer al Hombre. Pero semejante síntesis es absolutamente imposible en el Mundo pagano. Pues la Familia y el Estado se excluyen mutuamente sin que el Hombre pueda prescindir de una o de otro.

En efecto, el valor supremo para la Familia es el *Sein*, el *Ser* natural, la *vida* biológica de su miembro. Ahora bien, el Estado le exige a ese miembro de la Familia que arriesgue precisamente su vida, su *muerte*, por la causa universal. Cumplir el deber de Ciudadano significa necesariamente, así pues, infringir la ley de la Familia; y viceversa.

En el Mundo pagano, este conflicto es inevitable y no tiene salida: el Hombre no puede renunciar a la Familia, puesto que no puede renunciar a la Particularidad de su Ser; y tampoco puede renunciar al Estado, puesto que no puede renunciar a la Universalidad de su Acción. Y así es como él siempre resulta ser necesariamente un *criminal*, bien respecto al Estado, bien respecto a la Familia. Esto es lo que constituye el carácter *trágico* de la vida pagana.

Como el héroe de la tragedia antigua, el Mundo pagano de los Amos-guerreros se encuentra, por tanto, en un conflicto inevitable y sin salida que desemboca necesariamente en la muerte, en la completa ruina

de este Mundo. Y Hegel representa así el desarrollo de esta tragedia en la PhG.

En última instancia, el Mundo pagano perece porque excluye el Trabajo. Pero es curioso que el agente inmediato de su ruina sea la Mujer. Pues la Mujer representa el principio familiar, es decir, ese principio de *Particularidad* que es hostil a la Sociedad en cuanto tal y cuya victoria significa la ruina del Estado, de lo Universal propiamente dicho.

Ahora bien, por una parte, la Mujer actúa sobre el hombre *joven*, que aún no se ha separado completamente de la Familia, que aún no ha subordinado completamente su Particularidad a la Universalidad del Estado. Por la otra, y precisamente porque el Estado es un Estado *guerrero*, el hombre *joven* —el joven héroe militar— es quien debe tomar finalmente el poder. Y una vez en el poder, este joven héroe (= Alejandro Magno) hace valer su Particularidad familiar, todavía femenina. Aspira a transformar el Estado en su propiedad *privada*, en patrimonio familiar, a hacer de los *ciudadanos* del Estado sus propios *súbditos*. Y lo consigue.

¿Por qué? Pues porque el Estado pagano aún excluye el Trabajo. Como el único valor *humano* es el que se realiza en y por la Lucha y el riesgo para la vida, la vida del Estado debe ser necesariamente una vida guerrera: el Estado pagano no es un Estado *humano* más que en la medida en que lleva a cabo perpetuas guerras por prestigio. Ahora bien, las leyes de la guerra, de la fuerza bruta, son tales que el Estado más fuerte debe poco a poco engullir a los más débiles. Y la *Ciudad victoriosa* se transforma así, poco a poco, en *Imperio*, en Imperio romano.

Pero los habitantes de la metrópoli, los Amos propiamente dichos, son demasiado poco numerosos como para defender el Imperio. El Emperador debe recurrir a mercenarios. De pronto, los ciudadanos de la Ciudad ya no están *obligados* a hacer la guerra. Y, poco a poco, al cabo de un cierto tiempo, ya no la hacen. Por eso mismo ya no pueden oponer resistencia al particularismo del Emperador, que los «suprime» en tanto que *Ciudadanos* y los transforma en «*particulares*» que forman parte de su *patrimonio*, en «personas privadas».

En resumidas cuentas, los antiguos ciudadanos se convierten en *esclavos* del soberano. Y se convierten en eso porque ya lo *son*. En efecto, ser Amo significa luchar, arriesgar su vida. Así que los ciudadanos que ya no hacen la guerra dejan de ser Amos, y por eso se convierten en Esclavos del Emperador romano. Y por eso también aceptan la *ideología* de sus esclavos: Estoicismo primero, Escepticismo después y, finalmente, Cristianismo.

Hemos llegado entonces a la solución del problema que nos interesa: los Amos han aceptado la ideología de sus Esclavos. El Hombre pagano

de la Dominación se ha convertido en el Hombre cristiano de la Servidumbre, y esto ocurre sin Lucha, sin Revolución propiamente dicha, porque los Amos se han convertido *por sí mismos* en Esclavos. O de modo más preciso: en *pseudo*-Esclavos o —si se quiere— en pseudo-Amos. Pues ellos ya no son verdaderos *Amos*, toda vez que ya no arriesgan su vida; tampoco son verdaderos Esclavos, puesto que no trabajan al servicio de otro. Ellos son, por así decir, Esclavos sin Amos, pseudo-Esclavos. Y al dejar de ser auténticos Amos, terminan por no tener ya verdaderos Esclavos: los liberan, convirtiéndose así en Esclavos sin Amos, en pseudo-Amos. La oposición de la Dominación y la Servidumbre queda, por tanto, «suprimida». No, sin embargo, porque los Esclavos se hayan convertido en auténticos Amos. La unificación se efectúa en la *pseudo*-Dominación, que es —en realidad— una pseudo-*Servidumbre*, una Servidumbre sin Amos.

Este Esclavo sin Amo, este Amo sin Esclavo, es lo que Hegel llama *el Burgués*, el propietario privado. Cuando el Amo griego, *ciudadano* de la Ciudad, se convierte en un propietario privado, se convierte en el Burgués romano pacífico, *súbdito* del Emperador, que no es sino un Burgués también, un propietario privado, cuyo patrimonio es el Imperio. Y la liberación de los Esclavos se efectúa asimismo en función de la propiedad privada, por lo que se convierten en propietarios, en Burgueses, parecidos a sus exAmos.

Al contrario que la Ciudad griega, el Imperio romano es, así pues, un Mundo burgués. Y en cuanto tal se convertirá finalmente en un Mundo *cristiano*.

El Mundo burgués elabora el *Derecho* privado, la única creación original de Roma, según Hegel. Y la noción fundamental del pensamiento jurídico romano, la de «persona jurídica» (*rechtliche Persönlichkeit*), corresponde a la concepción *estoica* de la existencia humana, así como al principio del particularismo familiar. Al igual que la Familia, el Derecho privado atribuye un valor absoluto al *Ser* puro y simple del Hombre, independientemente de sus Acciones. Y al igual que en la concepción estoica, el valor atribuido a la «persona» no depende de las condiciones concretas de su existencia: uno siempre es una «persona jurídica» en todas partes, y todos lo son igualmente. Y puede decirse que el Estado burgués, basado en la idea del Derecho *privado*, es la base *real* del Estoicismo, del Estoicismo considerado no en tanto que *idea* abstracta, sino en tanto que *realidad* social, histórica.

Y lo mismo sucede con el Escepticismo nihilista: la *propiedad* privada (*Eigentum*) es su base real y su realidad social, histórica. El Escepticismo nihilista del Esclavo solipsista, que sólo se atribuye un valor y un ser auténticos a sí mismo, aparece de nuevo en el Propietario privado, que

lo ha subordinado todo, incluso el Estado, al valor absoluto de *su* propia propiedad. Así, si la única *realidad* de las ideologías particularistas, calificadas de «individualistas», es la Propiedad privada, estas ideologías solamente pueden llegar a ser fuerzas sociales reales en un Mundo burgués dominado por la idea de esta propiedad.

Por último, esta misma esencia burguesa del Imperio romano explica su transformación en un Mundo cristiano, hace posible la realidad del Cristianismo, transforma la *idea* cristiana y el *ideal* cristiano en una *realidad* social e histórica. Y la razón es ésta:

Para ser un ser verdaderamente humano, el Burgués (que, en principio, no lucha, no arriesga su vida) debe *trabajar*, al igual que el Esclavo. Pero al contrario que éste, el Burgués, como ya no tiene Amo, no debe trabajar al servicio de *otro*. Cree, así pues, que trabaja para sí mismo. Ahora bien, en la concepción hegeliana, el trabajo no puede ser verdaderamente Trabajo, una Acción específicamente *humana*, más que a condición de efectuarse en función de una *idea* (de un «proyecto»), es decir, de otra cosa distinta a lo *dado* y —en particular— a lo dado en el que el trabajador mismo consiste. Así es como el Esclavo pudo *trabajar* apoyándose en la idea de *Amo*, de Dominación, de *Servicio* (*Dienst*). También se puede trabajar (y ésta es la solución *hegeliana* y definitiva del problema) apoyándose en la idea de *Comunidad*, de Estado: se puede —y se debe— trabajar para el Estado. Pero el Burgués no puede hacer ni una cosa ni la otra. Ya no tiene un Amo al que habría podido servir con su trabajo. Y tampoco tiene Estado, ya que el Mundo burgués no es sino una aglomeración de Propietarios *privados*, aislados unos de otros, sin una auténtica comunidad.

El problema del Burgués parece, por tanto, irresoluble: él debe trabajar para *otro* y solamente puede trabajar para *sí mismo*. Pero, en realidad, el Hombre consigue resolver su problema, y lo resuelve una vez más mediante el principio burgués de la *Propiedad* privada. El Burgués no trabaja para otro. Pero tampoco trabaja para sí mismo considerado en tanto que entidad biológica. Trabaja para sí mismo considerado en tanto que «*persona* jurídica», en tanto que *Propietario* privado: trabaja para la Propiedad considerada en cuanto tal, es decir, para la Propiedad convertida en *dinero*; trabaja para el Capital.

Dicho de otra manera, el Trabajador burgués presupone —y condiciona— una *Entsagung*, una *Abnegación* de la existencia humana; el Hombre se trasciende, se supera, se proyecta lejos de sí mismo al proyectarse en la idea de la Propiedad privada, del Capital, que, aun siendo la obra del Propietario, se vuelve independiente de él y lo somete al igual que el Amo sometía al Esclavo, con la diferencia, no obstante, de que el

sometimiento es ahora consciente y libremente aceptado por el Trabajador. (Vemos —dicho sea entre paréntesis— que, para Hegel, como para Marx, el fenómeno central del Mundo burgués no es el sometimiento del obrero, del burgués *pobre*, por parte del burgués rico, sino el sometimiento de *ambos* al Capital). Sea como sea, la existencia burguesa presupone, genera y alimenta la Abnegación. Ahora bien, esta Abnegación precisamente se refleja en la ideología cristiana dualista, otorgándole un contenido nuevo, específico, no pagano. El dualismo cristiano mismo aparece de nuevo en la existencia burguesa: la oposición entre la «Persona jurídica», el Propietario privado, y el hombre de carne y hueso; la existencia de un Mundo trascendente e ideal, representado en la realidad por el Dinero, el Capital, y al que supuestamente el Hombre consagra sus Acciones, sacrifica sus Deseos sensibles, biológicos.

Y en cuanto a la estructura del Más-allá cristiano, ésta se formó a imagen y semejanza de las relaciones realizadas en el Imperio romano entre el Emperador y sus súbditos, unas relaciones que —como hemos visto— tienen el mismo origen que la ideología cristiana: el rechazo a la muerte, el deseo de la vida animal, del *Sein*, sublimado en el Cristianismo en un deseo de inmortalidad, de «vida eterna». Y si el Amo pagano acepta la ideología cristiana de su Esclavo —ideología que hace de él un Servidor del Amo absoluto, del Rey de los Cielos, de Dios—, es porque, tras haber dejado de arriesgar su vida y haberse convertido en un Burgués pacífico, se encuentra con que ha dejado de ser un *Ciudadano* que puede satisfacerse con una actividad política. Se encuentra con que es un súbdito pasivo de un Emperador-déspota. Así que, al igual que el Esclavo, él no tiene nada que perder y lo tiene todo por ganar al inventar un Mundo trascendente en el que todos son *iguales* ante un Amo omnipotente, verdaderamente *universal*, que, además, reconoce el valor absoluto de cada *Particular* en cuanto tal.

Así es entonces cómo y por qué el Mundo pagano de Amos se ha convertido en un Mundo burgués cristiano.

De manera opuesta al Paganismo, a la religión de los Amos, de los Ciudadanos-guerreros que sólo atribuían un auténtico valor a la Universalidad, a lo que es siempre válido para todos, el Cristianismo, la religión de los Esclavos o —más exactamente— de los Súbditos-Burgueses, atribuye un valor absoluto a la Particularidad, al aquí y al ahora. Este cambio de actitud se manifiesta claramente en el mito de la encarnación de Dios en Jesucristo, así como en la idea de que Dios tiene una relación directa, inmediata, con cada hombre considerado aisladamente, sin pasar por el elemento universal, es decir, social y político, de la existencia humana.

El Cristianismo es, así pues, en primer lugar, una reacción particularista, familiar y servil contra el universalismo pagano de los Amos-ciudadanos. Pero es más que eso. El Cristianismo incluye asimismo la idea de una síntesis de lo Particular y lo Universal, es decir, también de la Dominación y la Servidumbre: incluye la idea de la Individualidad, es decir, de esa realización de los valores y de las realidades universales en y por el Particular, y de ese reconocimiento universal del valor del Particular, lo único que puede proporcionarle al Hombre la *Befriedigung*, la «Satisfacción» suprema y definitiva.

Dicho de otra manera, el Cristianismo encuentra la solución a la tragedia pagana. Y por eso, desde la llegada de Cristo, ya no hay una auténtica tragedia, es decir, un conflicto inevitable y verdaderamente sin salida.

Todo el problema reside ahora en *realizar* la idea cristiana de la Individualidad. Y la historia del Mundo cristiano no es nada más que la historia de esta realización.

Ahora bien, para Hegel, el ideal *antropológico* cristiano (que él acepta íntegramente) solamente puede realizarse «suprimiendo» la *teología* cristiana: el Hombre cristiano solamente puede llegar a ser lo que él querría realmente ser convirtiéndose en un hombre sin Dios, o, si se quiere, en un Hombre-Dios. Debe realizar *en sí mismo* cuanto al principio creía que estaba realizado en su Dios. Para ser *realmente* Cristiano, *él mismo* debe convertirse en Cristo.

Según la *Religión* cristiana, la Individualidad, la síntesis de lo Particular y lo Universal, no se realiza más que en el Más-allá y por el Más-allá, tras la muerte del hombre.

Esta concepción sólo tiene sentido si se presupone que el Hombre es inmortal. Ahora bien, según Hegel, la inmortalidad es incompatible con la esencia misma del ser humano y, en consecuencia, con la antropología cristiana misma.

Así pues, el ideal humano solamente puede realizarse siempre y cuando lo pueda realizar un Hombre *mortal* y que se sepa como tal. Dicho de otra manera, la síntesis cristiana no debe efectuarse en el Más-allá, tras la muerte, sino en este Mundo de aquí abajo, durante la vida del hombre. Y esto significa que lo Universal *trascendente* (Dios), el cual reconoce a lo Particular, debe ser sustituido por un Universal inmanente al Mundo. Y, para Hegel, ese Universal inmanente no puede ser sino el Estado. Lo que supuestamente se realiza con Dios en el Reino de los Cielos debe realizarse en y por el Estado, en el reino terrestre. Y por eso Hegel dice que el Estado «absoluto» que tiene en mente (el Imperio de Napoleón) es la *realización* del Reino de los Cielos cristiano.

La historia del Mundo cristiano es, así pues, la historia de la progresiva realización de ese Estado ideal en el que el Hombre estará por fin «satisfecho» al realizarse en tanto que Individualidad, en tanto que síntesis de lo Universal y lo Particular, del Amo y el Esclavo, de la Lucha y el Trabajo. Pero para poder realizar ese Estado, el Hombre debe apartar la vista del Más-allá, fijarla en este Mundo de aquí abajo y actuar únicamente con la mirada puesta en este Mundo de aquí abajo. Dicho de otra manera, es necesario que él elimine la idea cristiana de la trascendencia. Y por eso la evolución del Mundo cristiano es doble: hay, por una parte, una evolución real que prepara las condiciones sociales y políticas del advenimiento del Estado «absoluto», y, por la otra, una evolución *ideal* que elimina el ideal *trascendente* y que baja el Cielo a la Tierra, como dice Hegel.

Esta evolución ideal, destructora de la *Teología* cristiana, es la obra del Intelectual. Hegel se interesa mucho por el fenómeno del Intelectual cristiano o burgués. Habla de ello en la sección B del capítulo VI, y le dedica todo el capítulo V[VIII].

Este Intelectual solamente puede subsistir en el Mundo cristiano burgués, donde es posible no ser un Amo, es decir, no tener Esclavos y no luchar, sin por ello convertirse en Esclavo. Pero, de todos modos, el Intelectual burgués es otra cosa distinta al Burgués propiamente dicho. Pues si él es, al igual que el Burgués, que el no-Amo, esencialmente pacífico y no *lucha*, se diferencia del Burgués en el hecho de que tampoco *trabaja*. El Intelectual burgués está, por tanto, desprovisto del carácter esencial de un Esclavo tanto como lo está del de un Amo.

Como no es Esclavo, el Intelectual puede liberarse del aspecto esencialmente servil del Cristianismo, a saber: de su elemento teológico, trascendente. Y como no es Amo, puede mantener el elemento de lo Particular, la ideología «individualista» de la antropología cristiana. En pocas palabras, como no es ni Amo ni Esclavo, él puede en cierto modo «realizar» —en esa *nada*, en esa ausencia de toda *determinación* dada— la síntesis buscada de la Dominación y la Servidumbre: puede *concebirla*. Sólo que, como no es *ni* Amo *ni* Esclavo, es decir, como se abstiene de todo Trabajo y de toda Lucha, él no puede *realizar* verdaderamente la síntesis que ha descubierto: sin Lucha y sin Trabajo, esta síntesis concebida por el Intelectual queda como algo puramente *verbal*.

VIII. En realidad, el Intelectual del cap. V (el Hombre que vive en sociedad y en un Estado aunque crea que está o finja estar «solo en el mundo») aparece en todas las etapas del Mundo burgués. Pero cuando lo describe, Hegel tiene en mente sobre todo a sus contemporáneos.

Ahora bien, de lo que se trata es de esa *realización*, pues solamente la *realidad* de la síntesis puede «satisfacer» al Hombre, acabar la Historia y acreditar el Saber absoluto. Es necesario entonces que el proceso ideal se una al proceso real, es necesario que las condiciones sociales e históricas sean tales que la ideología del Intelectual pueda realizarse. Pero esto tuvo lugar con la Revolución francesa, en el transcurso de la cual la idea inmanente de la Individualidad, elaborada por los Intelectuales del Siglo de las Luces, se *realizó* en y por la Lucha de los Burgueses-trabajadores, primero revolucionarios y después ciudadanos del Estado universal y homogéneo (del Imperio napoleónico).

La *realización* de la Idea cristiana, laicizada por el Intelectual y convertida así en realizable, no es posible sin Lucha, sin guerra social, sin riesgo para la vida. Y esto es así por razones en cierto modo «metafísicas». Cuando la idea por realizar es la idea de una síntesis de la Dominación y la Servidumbre, ésta solamente puede realizarse si el elemento servil del Trabajo se asocia con el elemento de la Lucha por la vida y la muerte que caracteriza al Amo: para que el Burgués-trabajador se convierta en Ciudadano —«satisfecho»— del Estado «absoluto», *debe* convertirse en Guerrero, es decir, debe introducir la muerte en su existencia arriesgando consciente y voluntariamente su vida aun sabiéndose mortal. Ahora bien, hemos visto que en el Mundo burgués no había Amos. Luego la Lucha en cuestión no puede ser una lucha de clases propiamente dicha, una guerra entre Amos y Esclavos. El Burgués no es ni Amo ni Esclavo; él es —al ser Esclavo del Capital— su *propio* Esclavo. Así que él debe liberarse de sí mismo. Y por eso el riesgo liberador para la vida toma la forma no del riesgo en el campo de batalla, sino del riesgo creado por el Terror de Robespierre. El Burgués-trabajador, convertido en Revolucionario, crea por sí mismo la situación que introduce en él el elemento de la muerte. Y la idea de la Síntesis final, que «satisface» definitivamente al Hombre, sólo se realiza gracias al Terror.

El Estado donde se alcanza esta «satisfacción» surge en el Terror. Este Estado es, para el autor de la PhG, el Imperio de Napoleón. Y el propio Napoleón *es* el Hombre completamente «satisfecho» que, en y por su Satisfacción definitiva, acaba el curso de la evolución histórica de la humanidad. Es el *individuo* humano en el sentido propio y fuerte del término; lo es porque la «causa común» verdaderamente universal se realiza a través de *él*, de este particular; y lo es porque este particular es reconocido en su particularidad misma por todos, universalmente. Sólo le falta la Conciencia-de-*sí*; él es el Hombre perfecto, pero aún no lo *sabe*, y por eso el Hombre no está plenamente «satisfecho» con Napoleón solo. Éste no puede *decir* de sí mismo todo cuanto yo acabo de decir.

Ahora bien, yo lo he dicho porque lo he leído en la PhG. Así pues, Hegel, el autor de la PhG, es en cierto modo la Conciencia-de-sí de Napoleón. Y como el Hombre perfecto, plenamente «satisfecho» con lo que él *es*, no puede ser sino un Hombre que *sabe* lo que él es, que es plenamente *consciente-de-sí*, el ideal realizado de la existencia humana es la existencia de Napoleón en tanto que *revelada* a todos en y por la PhG.

Por eso el período cristiano (cap. VI, B) que culmina en Napoleón debe completarse con un tercer período histórico —muy corto además (cap. VI, C)— como el de la Filosofía alemana, un último período que culmina en Hegel, autor de la PhG.

El fenómeno que acaba la evolución histórica y que hace así posible la Ciencia absoluta es, pues, la «concepción» (*Begreifen*) de Napoleón por parte de Hegel. Esta pareja formada por Napoleón y Hegel es el Hombre perfecto, plena y definitivamente «satisfecho» con lo que él *es* y con lo que él *sabe* que es. *Ésa* es la realización del ideal revelado por el mito de Jesucristo, del Hombre-Dios. Y por eso Hegel termina el capítulo VI con las palabras: «Es ist *der erscheinende Gott*», «*Ése es* el Dios revelado», el Cristo *real*, auténtico...

Pero, tras decirlo, Hegel se ve en la obligación de enfrentarse a la interpretación cristiana, teológica, de la idea de Cristo. Debe hablar de la relación que hay entre su filosofía, entre la PhG, y la teología cristiana. Debe decir qué *es*, en realidad, esa teología.

Ése es el tema central del capítulo VII.

INTERPRETACIÓN DE LA INTRODUCCIÓN GENERAL AL CAPÍTULO VII (473-480)[1]

(Texto completo de la cuarta y quinta conferencia del curso del año académico 1937-1938)

Tras haber leído los seis primeros capítulos de la PhG es sorprendente encontrar un séptimo titulado «La Religión». En efecto, por una parte, Hegel ha hablado en varias ocasiones de religión. Por la otra, el desarrollo del capítulo VI nos lleva al final del proceso histórico, a Napoleón y al propio Hegel; más exactamente, a su PhG. ¿Qué significa entonces este capítulo dedicado a la Religión? Hegel prevé esta pregunta y la responde en la introducción al capítulo VII.

Hegel nos informará en la tercera sección del capítulo VII de que la secuencia de los capítulos de la PhG no es una secuencia temporal. Eso es, por lo demás, evidente. El capítulo VI comenzaba con el análisis de la Grecia arcaica y nos llevaba hasta 1806. El capítulo VII trata primero de las religiones primitivas, después de la religión griega y, por último, del Cristianismo. Los capítulos VI y VII son, por tanto, paralelos: se completan entre sí. En el capítulo VI, Hegel analiza la evolución histórica en el sentido propio del término. En el capítulo VII estudia las Religiones que se han constituido en el transcurso de esa evolución. Sin embargo, hay un desajuste.

La primera sección del capítulo VI trata del Mundo grecorromano; la segunda, del Mundo cristiano, desde su origen hasta la Revolución francesa; y la tercera, del Mundo posrevolucionario, donde se desarrolla la Filosofía alemana. En cambio, la primera sección del capítulo VII está dedicada a la *natürliche Religion*, es decir, a las Religiones «primitivas» que «precedieron» —al menos lógicamente— a la Religión grecorromana. Ésta es el objeto de la segunda sección. Por último, la tercera sección trata del Cristianismo, y el final del capítulo está determinado por la elaboración definitiva de la teología protestante. La razón de ese desajuste puede señalarse fácilmente.

En el capítulo VI, Hegel quería estudiar el lado *social*, *político*, de la existencia humana, el problema de la relación entre lo Particular y el Estado. Y por eso comienza su estudio con Grecia, donde a su juicio se constituyó el *primer* Estado propiamente dicho, la primera *Sociedad* humana en

1. StA, 443-450; FMJ, 779-790; FAG, 777-789.

el sentido fuerte del término. Ahora bien, en la Religión no se refleja solamente la relación del Hombre con el *Estado*, con el Mundo *social*, sino también sus relaciones con el Mundo *natural*, con la Naturaleza, es decir, con el entorno en el que vivía el Hombre *antes* de la construcción del Estado propiamente dicho. Bajo el nombre de *natürliche Religion*, Hegel estudia en la primera sección del capítulo VII la Religión de este período por así decir *preestatal*. Esta sección no tiene, así pues, equivalente en el capítulo VI. En cuanto a las secciones segunda y tercera del capítulo VII, éstas corresponden, *grosso modo*, a las secciones primera y segunda del capítulo VI. En cambio, la tercera sección de ese capítulo no tiene equivalente en el capítulo VII. Y esto se explica por el hecho de que como el período posrevolucionario es poscristiano, también es posreligioso en general. La Filosofía (alemana) hace ahí las veces de Religión, y la Ciencia de Hegel, a la que conduce esa Filosofía, está llamada a sustituir de una vez por todas cualquier tipo de Religión en la existencia humana.

Queda por responder a la otra pregunta: ¿por qué Hegel dedica un capítulo especial a la Religión habida cuenta de que ya ha hablado anteriormente de ella? La primera parte de la introducción al capítulo VII responde a esta pregunta.

La respuesta general se ofrece en la primera frase.

Hegel dice ahí esto (473: 3-10)[2]:

> Es verdad que la *Religión*, [entendida] como Conciencia [-exterior] de la *Realidad-esencial absoluta* en-cuanto-tal (*überhaupt*), ha aparecido también en las formaciones-concretas (*Gestaltungen*) [que hemos considerado] hasta aquí, y que —de-manera-general— se distinguen [entre sí] como *Conciencia* [-exterior] [caps. I-III], *Conciencia-de-sí* [cap. IV], *Razón* [cap. V] y *Espíritu* [cap. VI]. Sólo que [la Religión ha aparecido ahí] desde *el punto de vista de la Conciencia* [-exterior] {*vom* Standpunkte des Bewusstseins *aus*}, que toma-conciencia de la Realidad-esencial absoluta. Así que cuanto ha aparecido en estas formaciones-concretas no es la Realidad-esencial absoluta *en y para sí misma*, no es la Conciencia-de-sí del Espíritu.

Este pasaje es voluntariamente equívoco. Es uno de esos pasajes que los hegelianos «de derechas» pudieron citar para apoyar su interpretación teísta del pensamiento de Hegel.

Veamos primero la interpretación teísta —también «herética», por cierto— de este pasaje. Supongamos que *absolutes Wesen* y *Geist* significan aquí Dios. El pasaje significa entonces esto: hasta ahora se ha hablado de la actitud que adopta el *hombre* frente a Dios, del modo como el *hombre* toma conciencia de lo divino. Pero no se trataba todavía de *Dios* mismo, de la manera como *Dios* toma conciencia de *sí* en y por la Religión, independientemente de su revelación a los hombres. Este pasaje incluiría, por tanto, la idea de que existe un Dios, *otro* Espíritu distinto al Espíritu *humano*, que se revela a sí mismo en y por las diferentes Religiones que él crea en las conciencias humanas a lo largo de la historia. Y de lo que se trataría en el capítulo VII es de interpretar estas autorrevelaciones de *Dios*.

2. StA, 443: 2-9; FMJ, 779; FAG, 777.

Pero esta interpretación teísta es absolutamente imposible. Si la PhG tiene sentido, el *Geist* del que hablamos no es nada más que el Espíritu *humano*: el Espíritu no existe *fuera* del Mundo, y el Espíritu *en* el Mundo es el Hombre, la humanidad, la Historia universal.

Y partiendo de ello, hay que ofrecer entonces otra interpretación del pasaje en cuestión.

¿Qué es la *Realidad-esencial absoluta* (*absolutes Wesen*) para el autor de la PhG?

Lo verdaderamente *real* no es la Naturaleza, el Mundo natural distinto al Hombre. Pues, en realidad, el Mundo real *incluye* al Hombre. Y al revés, el Hombre fuera del Mundo no es sino una abstracción. Por tanto, la *Realidad* es el Mundo que incluye al Hombre, el Hombre que vive en el Mundo. ¿Qué es, ahora, la Realidad-*esencial* de eso Real, su *Wesen*, su «esencia», su «entelequia», su «idea»? Es el Hombre en la medida en que es *otra cosa* distinta al Mundo aun no pudiendo existir más que *en* el Mundo. El Hombre es la Realidad-*esencial* de lo Real existente: esto, para Hegel, como para todo pensador judeocristiano, es un axioma que hay que aceptar sin discusión: «*Der Geist ist höher als die Natur*», dice él en alguna parte. Pero la Realidad-esencial *absoluta* no es el *individuo* humano (lo «Particular»). Pues el Hombre-aislado existe en la realidad tan poco como el Hombre-fuera-del-Mundo o el Mundo-sin-el-Hombre. La Realidad-esencial de lo *Real* es la *humanidad* considerada en su conjunto espacio-temporal. Hegel llama a esto «*objektiver Geist*», «*Weltgeist*», «*Volksgeist*», pero también «*Geschichte*» (Historia) o —de manera más concreta— «*Staat*», el Estado considerado en tanto que Estado, la Sociedad considerada en cuanto tal.

Y Hegel dice que esa Realidad-esencial era considerada hasta aquí «*vom Standpunkte des* Bewusstseins *aus*». Ahora bien, *Bewusstsein* es la Conciencia-de-la-realidad-exterior, del *no*-Yo opuesto al Yo, del *objeto* concebido opuesto al *sujeto* cognoscente. Así que se trataba de la actitud que adoptaba el *individuo* humano (lo Particular) frente al Hombre en cuanto tal, considerado en tanto que Realidad-esencial de lo Real en gene-

ral, toda vez que esa Realidad-esencial es para *este* Hombre algo *exterior*, *autónomo*, *opuesto* a él. En realidad, esta Realidad-esencial *absoluta*, es decir, la «entelequia» del *conjunto* de lo Real, también es la «entelequia» de cada *individuo* humano. Así, el Estado sólo es una integración de Ciudadanos, y cada Ciudadano sólo es lo que es gracias a su participación en el Estado. Pero mientras el Hombre no se dé cuenta de ello, mientras la realidad del Estado, de la vida política, no revele explícitamente este hecho, el Hombre se *opondrá* al Estado y verá en éste una entidad independiente, autónoma. Así sucede en la actitud de la *Bewusstsein*. Puede decirse entonces: hasta aquí se trataba de las diversas actitudes que el individuo que se *opone* a la humanidad, a la totalidad, al Estado, adoptaba frente a éstos.

Pero desde el punto de vista del Hombre-de-la-*Bewusstsein*, la Realidad-esencial no es solamente el Estado. Este Hombre también opone el Mundo al Yo, ve en aquél una entidad *autónoma*. Por tanto, la Realidad-esencial misma de ese Mundo será, para él, una realidad *autónoma*, opuesta a él. Y así es como ésta resulta ser, para él, una Realidad-esencial divina. Para ese Hombre, la *absolutes Wesen* es *Dios* o —de manera más general— lo Divino.

Por consiguiente, al hablar de la Realidad-esencial desde el punto de vista de la *Bewusstsein* (como lo ha hecho en los capítulos III y IV), Hegel tuvo que hablar de la actitud que adopta el Hombre frente a su Dios: tuvo que hablar de la Religión. Dicho de otra manera, él habló de la *actitud* que el Hombre que se opone a Dios, que se distingue de Dios, adopta frente a éste. Así pues, Hegel habló de la Religión en el sentido más amplio de la palabra.

La primera parte de la interpretación teísta era, por tanto, correcta. Sólo que hay que tomar las palabras «*Religion*» y «*absolutes Wesen*» en el sentido que les da un ateo. Y hay que interpretar la segunda parte de la frase en ese mismo sentido ateo.

Se trata de la «Realidad-esencial absoluta» considerada «en y para sí misma». Es decir, se trata del Hombre en cuanto tal, del hombre colectivo que vive en el Mundo, del *Weltgeist*, del *Volksgeist*, del Estado a fin de cuentas. Pero ya no desde el punto de vista de la *Bewusstsein*, del individuo que se opone al Estado y lo ve desde afuera. Se trata de la Selbstbewusstseins *des Geistes*. Es decir, que de lo que se trata en el capítulo VII es de mostrar y comprender cómo el Espíritu se comprende a sí mismo en cuanto *tal* y no sólo en y por las actitudes que adoptan los *individuos* frente a él. Ahora bien, según Hegel, esta autocomprensión del Espíritu —o del *Volksgeist*— se efectúa en y por la *Religión* (en el sentido más amplio del término). Luego el capítulo VII tratará del *contenido* del saber religioso, es decir, de la *Teología*.

Según Hegel, el Hombre se comprende en tanto que individuo *aislado* en y por la *Filosofía*. Y, en ese sentido, *toda* la filosofía *pre*hegeliana era una filosofía de la *Bewusstsein* que estudiaba y revelaba, por una parte, el sujeto *opuesto* al objeto, el individuo humano opuesto al Mundo natural, y, por la otra, el *objeto* autónomo y exterior al sujeto. En cuanto al hombre que forma un *todo* con el Mundo, es decir, el hombre *real*, colectivo, histórico, o, si se quiere, el Estado, él se revela a sí mismo en y por la *Religión*. Y por eso la *Filosofía* (prehegeliana) de la *Bewusstsein* debe completarse *necesariamente* con una *Religión*. Y al revés, toda *Religión* produce su complemento *filosófico*. Pues, en la Religión, *Wesen* se interpreta como *no*-Hombre, como algo *exterior* al Hombre. Así que el Hombre religioso que quiera comprenderse *a sí mismo* deberá comprenderse en tanto que *opuesto* a *Wesen*, es decir, en tanto que *Bewusstsein*; deberá comprenderse, por consiguiente, en y por una *Filosofía* (prehegeliana).

La oposición de lo Particular y lo Universal queda «suprimida», y la oposición entre Filosofía y Religión puede desaparecer, sólo a partir del momento en que el Estado se convierta en tal. En cuanto el Estado sea un *Tun Aller und Jeder*, una integración universal de acciones particulares donde la acción de cada uno sea la de todos —y al revés—, el Hombre verá que la Realidad-esencial *absoluta* es también la suya propia. Ésta dejará por eso de oponérsele, dejará de ser *divina*. Él la conocerá no en una *Teología*, sino mediante una *Antropología*. Y esa misma Antropología le revelará igualmente su *propia* Realidad-esencial: ésta sustituirá no solamente a la Religión, sino también a la Filosofía. Y esta síntesis de la Religión y la Filosofía, posibilitada por la realidad del Estado «absoluto», no es nada más que la Ciencia de Hegel, es decir, también en particular su PhG. Y esta PhG es la «Selbstbewusstsein *des Geistes*» en el sentido propio del término, sobre la que versa la frase que estamos considerando.

Esta Selbstbewusstsein es el Saber absoluto descrito en el capítulo VIII. Y la evolución descrita en el capítulo VII explica la génesis de ese Saber, que, al ser la síntesis de lo Particular y lo Universal, surge tanto de las *Filosofías* anteriores de las que trataban los primeros capítulos como de las Religiones descritas en el capítulo VII.

Ésta es la interpretación atea del pasaje, la única compatible con el conjunto de la PhG. Y basta con leer el capítulo VII mismo para ver que hay que rechazar la interpretación teísta.

Hegel habla aquí de Religión; es el tema del capítulo. Pero él toma esta palabra en un sentido verdaderamente *muy* amplio. Así, cuando él habla de la «Religión» grecorromana, habla mucho menos de la *teología* pagana que del *arte* antiguo: de la escultura, de la epopeya, de la tra-

gedia e incluso de la comedia. Ahora bien, afirmar que se está hablando de *Dios* cuando se habla de Aristófanes, decir que Dios se revela a sí mismo y que toma conciencia-de-*sí* al revelarse a los griegos a través, por ejemplo, de *Lisístrata*, es, de todos modos, atentar demasiado contra la sensatez.

En cambio, el contenido del capítulo VII encaja bastante bien con la interpretación atea. Se trata del proceso completamente general de la evolución de la antropología inconsciente, simbólica, mítica: vemos ahí al Hombre hablar de sí mismo mientras él cree que está hablando de otra cosa. Se trata del mito en el sentido propio de la palabra, y ese mito es, en *nuestra* terminología, tanto *arte* como teología. Así que la Religión y el *Arte* (primitivo y antiguo) le revelaban al Hombre su realidad *universal* (social, política), mientras que la realidad *particular* («privada») del individuo se le revelaba en y por la Filosofía en el sentido estricto de la palabra. (Según Hegel, en el Estado posrevolucionario será tan imposible escribir una tragedia o construir un bello edificio como creer en una Religión o practicar una Filosofía de la *Bewusstsein*).

Con el fin de eliminar *cualquier* género de duda a este respecto, citaré un texto más o menos contemporáneo de la PhG en el que Hegel se expresa de manera mucho más clara.

En las *Lecciones de Jena de 1803-1804* se encuentra el siguiente pasaje (JS I, 224: 1-5 y 15-29):

> El Espíritu absoluto de un Pueblo es el elemento absoluto universal [...] que absorbe en sí todas las Conciencias particulares. [Él es] La *sustancia absoluta simple-o-indivisa*, viva, [y] *única*. [Y] Ésta [sustancia] debe ser también la *sustancia que actúa*, y [debe] oponerse a sí misma [considerada] en-tanto-que Conciencia [-exterior] [...]. Este acto-de-convertirse-en-otro-distinto a sí mismo es [el hecho de] que el Espíritu, *en-tanto-que una entidad-pasiva*, se relaciona consigo mismo [considerado] en-tanto-que *una entidad-activa*, que [el Espíritu], en tanto-que Pueblo que actúa, [es decir, en tanto que] una entidad-conscientemente-existente, se traslada al producto [de la acción], [es decir] a la entidad-igual-a-sí-misma. Y en-la-medida-en-que esta obra común de todos es la obra [que éstos producen] en-tanto-que Conciencia [s -exteriores], ellos quedan constituidos para sí mismos en-esta-obra como una entidad-exterior. Pero esta entidad-exterior es su acción: ésta no es sino lo que ellos han hecho; son ellos mismos en-tanto-que-actúan [...] los que lo son [esta entidad-exterior]. Y en esta exterioridad respecto a sí mismos [...] ellos se contemplan como *un* Pueblo. Y esta obra [que es la] suya es *por-eso-mismo* su propio Espíritu mismo. Ellos producen (*erzeugen*) este Espíritu; pero lo veneran (*verehren*) como una entidad-que-existe-como-un-ser-dado (*seiendes*) para sí mismo. Y este Espíritu es [efectivamente] para sí mismo: pues la actividad con la que lo producen es la supresión-dialéctica (*Aufheben*) de ellos mismos; y esta supresión-dialéctica de ellos mismos hacia la que tienden es el Espíritu universal que-existe-para-sí.

El sentido está claro. El Pueblo *actúa*, y éste se crea en tanto que Estado o Pueblo *organizado*, es decir, como algo *real* en tanto que *Pueblo*, en y por esa acción colectiva. Pero el producto de la acción se *separa* de la acción y del agente. Para el agente, ese producto se convierte en una realidad exterior, autónoma, que forma parte del *Mundo* real en el que el agente, en el que *los* agentes viven y actúan. Asimismo, cuando el agente deja de actuar e intenta *comprender* qué ha hecho, se convierte necesariamente en *Bewusstsein*, en algo consciente de una entidad *exterior*. (Necesariamente, ya que la *acción* es el único punto de *unión* entre el Yo y el no-Yo; en la *contemplación*, el Ser siempre es un *no*-Yo *dado*, autónomo). Así es como el hombre que contempla el Estado, el Pueblo, los comprende como entidades autónomas. Y, dice Hegel, «ellos lo *veneran* como un Ser-estático-dado (existente) para *sí* mismo». Y es *esta* comprensión del Pueblo en tanto que Pueblo la que se efectúa en forma mítica y la que se refleja en el Arte o en la Teología.

El propio Hegel lo dice muy claramente en otro texto que se encuentra en el *System der Sittlichkeit* (¿de 1802?), donde se puede leer esto (SS, 49)[3]:

> La Universalidad, que ha unido a sí la Particularidad [*Besonderheit*, aquí por *Einzelheit*] de-manera-absoluta, es la divinidad del Pueblo (*Göttlichkeit des Volkes*). Y esta [misma] Universalidad, contemplada en la forma ideal de la Particularidad, es el Dios del Pueblo (*Gott des Volks*): ese Dios es la manera ideal de contemplar el Pueblo.

Tras haber señalado en la primera frase el tema del capítulo VII, Hegel pasa rápidamente revista a los temas religiosos de los seis capítulos anteriores. Nosotros acabamos de ver que, de manera general, éstos trataban sobre la actitud que el individuo humano adopta frente a la Realidad-esencial absoluta, que él considera que es *otra* cosa distinta a sí mismo.

Esta noción de *Wesen* apareció por primera vez en el capítulo III (*Kraft und Verstand*), que trataba del Entendimiento y de la Ciencia «convencional», especialmente de la física newtoniana.

3. SE, 158.

Así resume Hegel lo que había dicho allí (473: 11-16)[4]:

> La *Conciencia* [-exterior], en-la-medida-en-que es *Entendimiento*, ya se ha convertido en conciencia [-exterior] de lo *Suprasensible*, es decir, de lo *Interior-o-íntimo* de la existencia-empírica objetiva-o-cósica. Pero lo Suprasensible, lo Eterno, da igual el nombre que se le dé, está *privado-de-Yo-personal* (selbstlos). Aquél no es sino la *entidad-universal*, que aún está muy lejos de ser el Espíritu que se conoce en-tanto-que Espíritu.

El Esclavo se ha elevado mediante su Trabajo hasta el *Verstand*, hasta el Entendimiento creador de nociones *abstractas*. Al transformar por sí mismo el Mundo en función de una idea, él se ve llevado a creer que a ese Mundo también lo mueve un móvil ideal, suprasensible. Detrás del fenómeno sensible, el Hombre-del-*Verstand* ve la *Wesen*, la Realidad-*esencial* suprasensible. Se trata de la «*idea*» o de la «esencia» de la cosa, que es su «entelequia», su *Inneres*. Pero el Esclavo que trabaja en función de la voluntad del Amo, que ejecuta las órdenes del *Amo*, vive en un Mundo que aún no es *suyo*. Y por eso no se le ocurre que *él* es la «entelequia» del Mundo, la *Wesen* suprasensible que se mantiene en la realidad sensible. La *Wesen* del Mundo que él descubre le parece tan trascendente, tan autónoma e independiente de él como el Mundo mismo dominado por el Amo. La *Wesen* no solamente está por encima del *Mundo* sensible: ella también es supra*humana*.

El Esclavo llega a una concepción trascendentalista de la *Wesen* porque ésta es, para él, la *Wesen* de un Mundo que pertenece a alguien *distinto* a él, al Amo. Y este origen de la noción se refleja en la determinación de su contenido.

En una palabra, la *Wesen* es una especie de Amo omnipotente: un *Dios* que crea o que, por lo menos, *domina* el Mundo. Así es como la física newtoniana de las fuerzas y de las leyes tiene como complemento necesario una Teología trascendentalista, del mismo modo que —al revés— esta Teología promueve una interpretación «mecanicista» del Mundo. (No es casualidad, por tanto, que Newton también fuera teólogo).

Sin embargo, el Entendimiento, por sí solo, no llega a una *Teología* propiamente dicha. Éste no establece más que los *marcos* conceptuales en los que se colocará el contenido propiamente teológico. Pero ese contenido debe venir de otra parte. Pues, para el Entendimiento, la *Wesen* es la *Wesen* del *Mundo* natural, del *no*-Yo. Así que esa *Wesen* también será

4. StA, 443: 10-15; FMJ, 779; FAG, 777.

un no-Yo; no será un *Yo* suprasensible, una Realidad-esencial *consciente* de sí misma, no será un *Geist*.

Pero todo cuanto se diga del *Geist* en la Teología, todo cuanto se diga del Espíritu *divino* y trascendente en relación con el hombre, que es —frente a este último— una *fuerza* irresistible y una *ley* implacable, todo ello vendrá a colocarse en los marcos aún vacíos formados por la noción de lo Suprasensible trascendente que ha elaborado el Entendimiento del Esclavo. Dicho de otra manera, Hegel describía en el capítulo III la actitud tipo que el individuo humano adopta frente a la *Wesen* que él opone a sí mismo, toda vez que esta actitud es puramente cognitiva, contemplativa. Hegel describía ahí los marcos de toda Teología entendida como conocimiento.

Pero para *llenar* esos marcos de contenido teológico, para transformar la *Wesen* abstracta en Espíritu divino consciente de sí, hay que recurrir a otra cosa además del Entendimiento y la actitud contemplativa o cognitiva en general. Para comprender el origen de la Teología hay que analizar no solamente el *pensamiento*, la *noción*, sino también el *sentimiento* de la trascendencia. El análisis de la actitud cognitiva que el particular adopta frente a la *Wesen* debe completarse con un análisis de su actitud emocional. No solamente hay que descubrir los marcos de todo pensamiento teológico, sino también los de toda psicología religiosa.

Hegel ha hecho esto en el capítulo IV.

Y éste es el resumen (473: 16-22)[5]:

> Después, la *Conciencia-de-sí*, que tenía su perfección-y-su-culminación en la forma-concreta (*Gestalt*) de la Conciencia *desgraciada*, era únicamente el *dolor* del Espíritu que de nuevo realiza-esfuerzos-para-alcanzar la objetividad-cósica, pero sin lograrlo. Por consiguiente, la unión de la Conciencia-de-sí *particular* y de su *Realidad-esencial* inmutable, a la que la Conciencia-de-sí se dirige, sigue siendo un *Más-allá* de esta última.

La Conciencia desgraciada es la conciencia cristiana; es la psicología del Cristiano, que, para Hegel, es el tipo más perfecto de Religioso. ¿Qué quiere el Cristiano? Como todo hombre, quiere objetivarse, *realizar* su ideal, que, mientras no esté realizado, se le revela como sentimiento de insuficiencia, de *Schmerz*, de dolor. Pero mientras siga siendo Religioso no lo conseguirá. O —si se prefiere— seguirá siendo Religioso mientras no lo consiga. En efecto, ¿qué significa *realizar*, objetivar su ideal, sino hacer que los *otros*, que *todos* los otros, lo reconozcan?

5. StA, 443: 15-21; FMJ, 779; FAG, 777.

Dicho de otra manera, significa realizar la *Individualidad*, la síntesis de lo Particular y lo Universal. Y el Cristiano busca precisamente esta Individualidad en su sentimiento religioso. Si él se inventa una Divinidad y se relaciona con un Dios, con una realidad-exterior *absoluta*, es porque quiere ser *reconocido* por ésta, porque quiere ser reconocido por lo Universal en su Particularidad más particular. Sólo que no lo consigue.

El Hombre se inventa a Dios porque quiere objetivarse. Y se inventa un Dios *trascendente* porque no consigue objetivarse en el Mundo. Pero querer realizar la Individualidad mediante la unión con un Dios *trascendente* significa realizarla en lo trascendente, en el *Jenseits*, en el Más-*allá* del Mundo y de sí mismo considerado en tanto que *Bewusstsein*, en tanto que ser vivo en el Mundo. Significa, así pues, renunciar a la realización del ideal en este Mundo de aquí abajo. Significa, en consecuencia, ser y saberse *desgraciado* en este Mundo.

Dicho de otra manera: por una parte, la actitud emocional religiosa surge del sentimiento de dolor causado por la experiencia de la imposibilidad de realizarse en el Mundo; ésta produce y alimenta, por la otra, ese sentimiento. Y esta nostalgia se proyecta en el Más-allá, llena de contenido teológico los marcos de la trascendencia del *Verstand*, colocando ahí la imagen de un Dios personal, de una realidad *consciente* de sí misma, de un *Geist* que —en realidad— no es sino la proyección en el Más-allá de la desgracia de la Conciencia religiosa.

Luego: alimentar, cultivar la nostalgia, el sentimiento doloroso de la insuficiencia de la realidad en la que se vive, significa encontrarse en la actitud religiosa, incluso cristiana. Y al revés, situarse en esta actitud significa alimentar y cultivar la desgracia y la nostalgia.

Escapar a la psicología religiosa significa, así pues, suprimir la desgracia de la conciencia, el sentimiento de insuficiencia. Y eso se puede hacer bien mediante la realización de un Mundo real en el que el Hombre esté verdaderamente «satisfecho», bien suprimiendo mediante un acto abstracto la trascendencia y adaptando el ideal a la realidad. La primera solución se efectúa en y por la Revolución francesa, que ha hecho posible la ciencia absoluta y atea de Hegel. La segunda solución es la del Intelectual burgués, del que Hegel habló en el capítulo V.

Esto es lo que él dice aquí sobre ello (473: 23-27)[6]:

> La existencia-empírica inmediata de la *Razón* que, para nosotros, surge de este dolor [de la Conciencia desgraciada], y las formas-concretas (*Gestalten*) que le son propias, carecen de Religión porque su Conciencia-de-sí *se* sabe [como] o *se* busca en la presencia-real *inmediata*.

6. StA, 443: 21-25; FMJ, 779-780; FAG, 777.

«La existencia *inmediata* de la Razón» es el Intelectual del capítulo V. Su existencia es «*inmediata*» porque no está «mediada» por el esfuerzo del Trabajo y de la Lucha, los únicos que pueden transformar *realmente* el Mundo. El Intelectual se encuentra o, más exactamente, se busca en el presente «*inmediato*»: él no quiere estar «satisfecho» tras su muerte, en el más-allá; quiere estarlo *hic et nunc*. No es, pues, religioso: le falta el pensamiento y el sentimiento de la trascendencia, así como el sentimiento de la desgracia.

Sin embargo, él no está verdaderamente «satisfecho». Y no lo está debido precisamente a la «*inmediatez*» de su actitud. El Intelectual deja el Mundo tal y como está, y se contenta con *gozar* de éste justo allí donde el Religioso se aburriría esperando. Ahora bien, si lo característico de la actitud religiosa es la devaluación de lo real *dado*, la apreciación positiva de lo *dado* es lo típico de la actitud artística. Cuando el Mundo *dado* deja de ser considerado como el Mal, no puede ser considerado más que como lo Bello. El Intelectual puede entonces alcanzar, como mucho, la *Freude*, la alegría pura del artista inactivo y pacífico, lo cual es una cosa completamente distinta a la *Befriedigung*, a la auténtica satisfacción del revolucionario que ha tenido éxito. Además, el Hombre que se regocija en la alegría del conocimiento puro o de la contemplación artística puede seguir siendo eternamente un Intelectual o un Artista, del mismo modo que el Hombre que se regocija en la desgracia puede seguir siendo eternamente un Religioso o un Cristiano.

No insisto en estas cuestiones. Como el Intelectual es esencialmente arreligioso, incluso ateo, ya no interviene a lo largo del capítulo VII. Es suficiente con mencionar que, junto a la actitud subjetiva, teológica y religiosa, también existe una actitud arreligiosa y estética *pre*rrevolucionaria que no tiene nada que ver con el ateísmo *pos*revolucionario de Hegel.

Hegel resume en los tres párrafos siguientes (473-474)[7] las tres secciones del capítulo VI.

Los capítulos III y IV trataban de la actitud —cognitiva y emocional— que el Hombre *aislado*, lo *Particular*, adoptaba frente a lo Universal concebido como un Dios trascendente. El capítulo VI trata del papel que esta concepción, la Religión propiamente dicha, juega en la evolución *histórica* de la *humanidad*. Tampoco ahí se trata, así pues (como ocurrirá en el cap. VII), del contenido de las doctrinas teológicas mis-

7. StA, 443-444; FMJ, 780-781; FAG, 777-779.

mas, sino de las relaciones entre esas doctrinas y los Particulares en la medida en que estas relaciones determinan el curso de la evolución histórica global que integra las acciones de esos Particulares.

Dado que ya he hecho un resumen del capítulo VI, no voy a comentar el resumen que hace aquí Hegel. El texto, condensado al extremo, es casi incomprensible. Para explicarlo se necesitaría rehacer el resumen que ya he hecho. Me contento, por tanto, con traducirlo.

Éste es, en primer lugar, el resumen de la sección A del capítulo VI, dedicada al análisis del Mundo pagano (473: 28-474: 15)[8]:

En cambio, vimos una Religión en el Mundo de la moral-tradicional. A saber, la *Religión* del *Reino-subterráneo*. Esta Religión es la fe en la aterradora e ignota noche del *Destino* y en la Euménide del *Espíritu separado-o-fenecido*. Esa noche, [es] la pura Negatividad en forma de Universalidad, [y] la Euménide, esta misma [Negatividad] en forma de Particularidad. Bajo esta última forma, la Realidad-esencial absoluta es, pues, en verdad, un *Yo-personal* (Selbst) y [ella está] *realmente-presente*, habida cuenta de que el Yo-personal no existe de otro modo [que como realmente presente]. Sólo que el Yo-personal *particular* es [aquí] *ese* fantasma particular [el antepasado muerto] que tiene a la Universalidad, que es el Destino, [como] separada de él. Este fantasma es, en verdad, un fantasma, [es decir] un *Éste suprimido-dialécticamente* y, por consiguiente, [él es] un Yo-personal universal. Pero el significado-o-valor negativo-o-negador [del fantasma] aún no se ha transformado (*umgeschlagen*) en [un significado o valor] positivo [del Yo-personal universal]. Y por eso el Yo-personal suprimido-dialécticamente todavía significa al mismo tiempo, de-manera-inmediata, un Éste particular y [un Éste] privado-de-realidad-esencial. En cuanto al Destino, éste sigue siendo —[al estar] sin Yo-personal— la noche inconsciente que no llega ni a la distinción-o-diferenciación ni a la claridad del conocimiento-de-sí-mismo.

El *Schicksal*, el Destino del Paganismo, es el Cristianismo. Y en el párrafo siguiente Hegel habla del Cristianismo, de la Religión del Mundo burgués cristiano.

Dice ahí esto (474: 16-28)[9]:

Esta fe en la nada de la necesidad [del Destino] y en el Reino-subterráneo se convierte en la *fe* del *Cielo* porque el Yo-personal separado-o-fenecido debe reunirse con su Universalidad, desarrollar-y-desplegar en

8. StA: 443: 26-444: 6; FMJ, 780; FAG, 777.
9. StA, 444: 7-18; FMJ, 780-781; FAG, 777-779.

ésta cuanto él contiene y aclararse de este modo a sí mismo. Pero hemos visto que este *Reino* de la fe sólo desarrollaba su contenido en el elemento del pensamiento, sin el concepto (*Begriff*); por eso [lo hemos visto cómo] sucumbió a su Destino, a saber, la *Religión* del *Siglo-de-las-luces*. En esta Religión [de la *Aufklärung*] se constituye de nuevo el más-allá suprasensible del Entendimiento, pero de tal manera que la Conciencia-de-sí se mantiene, [ya] satisfecha, en-este-Mundo-de-aquí-abajo, y no ve en el más-allá suprasensible, [ahora] un *vacío* [y] que se puede conocer tan poco como temer, ni un Yo-personal ni un Poder (*Macht*).

El *Schicksal*, el Destino del Paganismo, es el ateísmo o el antropoteísmo hegeliano. Pasamos por la Religión de la *Aufklärung*, del Siglo de las Luces, es decir, por el Deísmo. Los marcos de la teología trascendentalista, elaborados por el *Verstand* y llenados de contenido positivo por la Conciencia desgraciada, han sido vaciados de nuevo por la crítica del siglo XVIII. Y en cuanto la ideología de la *Aufklärung* se haya realizado a través de la Revolución francesa, estos mismos marcos ya vacíos, es decir, la noción misma de trascendencia, se habrán suprimido. El Hombre es ahora ateo, sabe que la Realidad-esencial del Mundo es *él*, no Dios.

Sólo que, al principio, el Hombre posrevolucionario aún no se ha dado cuenta de su ateísmo. Él aún continúa hablando (como Kant, Fichte, etc.) de Dios. Pero, en realidad, ya no se interesa más que por sí mismo, y su «Teología» es así esencialmente contradictoria e imposible. Y en el párrafo siguiente Hegel habla de esta Religión o pseudo-Religión de la *Moralität*, es decir, de la Filosofía posrevolucionaria alemana.

Dice ahí esto (474: 29-38)[10]:

Por último, en la Religión de la Moral-reflexiva se reestableció la situación en la que la Realidad-esencial absoluta es un contenido positivo. Pero este contenido [positivo] está unido a la Negatividad del Siglo-de-las-Luces. Este contenido es un *Ser-dado* (Sein) que también ha sido recogido en el Yo-personal y [que] ha quedado encerrado ahí; y es un *contenido distinguido-o-diferenciado* cuyas partes se niegan tan pronto como son puestas. En cuanto al Destino en el que ese movimiento-dialéctico contradictorio-y-contradictivo {*widersprechende*} se hunde, éste es el Yo-personal que ha tomado conciencia de sí mismo como [siendo el] Destino de la *Realidad-esencial* (Wesenheit) y de la *Realidad-objetiva*.

En realidad, en las filosofías alemanas posrevolucionarias, el Hombre ya ha ocupado el lugar de Dios. Pero esta nueva concepción atea del Hom-

10. StA, 444: 19-27; FMJ, 781; FAG, 779.

bre todavía se introduce en los marcos cristianos teístas. De ahí la perpetua contradicción, la negación de cuanto se ha puesto, la posición de cuanto se ha negado. Y el Destino, el *Schicksal* de este ateísmo inconsciente es el ateísmo radical y consciente de Hegel. O más exactamente, su antropoteísmo, su deificación del Hombre, quien finalmente, tras la Revolución francesa, y gracias a Napoleón, puede decir de *sí mismo* con razón todo cuanto él atribuía —erróneamente— a los diversos Dioses inexistentes, o que sólo existían en el *pensamiento* semiconsciente de los hombres que crearon la Historia por medio de su *acción*. El Destino de la pseudo-Religión de los filósofos alemanes posrevolucionarios, así como el Destino de todas las Religiones en general, es el *Selbst*, el Yo-personal *humano*, que se *sabe* como —y que *es*— «*des Schicksal der Wesenheit und Wirklichkeit*», el Destino de la Realidad-*esencial* y de la Realidad-*objetiva*.

Este ateísmo será proclamado en el capítulo VIII, en la conclusión de la PhG. Y en el capítulo VII, Hegel pasará revista a todas las ideologías *teo*lógicas que están integradas en su *antropo*logía.

Este resumen de las partes religiosas (teológicas) de los seis primeros capítulos constituye la primera parte de la introducción al capítulo VII (473-474). En la segunda y la tercera partes de esta introducción, Hegel resalta las características esenciales de las Teologías que analizará en el capítulo VII.

La Ciencia atea de Hegel es el «*sich selbst* wissende *Geist*» en el sentido propio y fuerte del término: el Espíritu —entiéndase: el Espíritu *humano*, puesto que no existe otro, como lo muestra esta misma Ciencia filosófica— se *comprende* a sí mismo en y por esta Ciencia. Pero, en un sentido más amplio, la Religión, la Teología, también es un autoconocimiento, puesto que —en realidad— cuando el Hombre cree que está hablando de Dios, no hace sino hablar de sí mismo. Puede decirse entonces que el Espíritu que se manifiesta en las Religiones, el Espíritu objeto de las Religiones, también es un Espíritu que se *conoce a sí mismo*, y que la Teología es una *Selbstbewusstsein*, una Conciencia-de-*sí* del Espíritu.

Y esto lo dice Hegel en la primera frase de la segunda parte de la introducción, donde él señala las características esenciales del fenómeno que se estudia en el capítulo VII, es decir, la Religión o, más exactamente, la Teología.

Dice esto (474: 39-40)[11]: «En la Religión, el Espíritu que se conoce a sí mismo es de-manera-inmediata su propia *Conciencia-de-sí* pura». Luego: el Espíritu (entiéndase: *humano*) toma conciencia de sí mismo en y por la Teología, o *las* teologías. Y, aun así, la Teología no es una *Filosofía*, y menos aún la Ciencia de Hegel. La autoconciencia que sale a la luz en las Teologías es todavía insuficiente. Y Hegel señala esta insuficiencia con la palabra sacramental «*unmittelbar*»: el Espíritu ya es en la Teología una Conciencia-de-*sí*, pero sólo lo es todavía de manera «*inmediata*».

11. StA, 444: 28-29; FMJ, 781; FAG, 779.

En lugar de «*unmittelbar*» también se puede decir «an *sich*», por oposición a «für *sich*» o «*an und für sich*». En la Teología, el Espíritu es consciente-de-sí «an *sich*» (*en* sí), no «für *sich*» (*para* sí). Es decir: éste toma conciencia de sí solamente *en la realidad* porque, en realidad, no hay más Espíritu que el Espíritu humano. Y «*an sich*» significa asimismo «*für* uns»: somos *nosotros*, Hegel y sus lectores, quienes sabemos que toda Teología sólo es, en realidad, una *antropología*.

El Hombre mismo que practica Teología *no* lo sabe: *él* cree que está hablando de Dios, de *otro* Espíritu distinto al Espíritu humano. *Su* conciencia-de-sí no es, pues, «para sí», *für sich*, conciencia-de-*sí*; para él, ésta es solamente *Bewusstsein*, conciencia de una entidad exterior al Hombre, de un Más-allá, de una *divinidad* trascendente, *extra*mundana, *supra*humana.

Y esto es lo característico de *toda* Teología, sea cual sea: con «*an sich*» y «*für uns*» se trata siempre del Hombre-en-el-Mundo que toma conciencia de *sí*, mientras que con «*für sich*» se trata, para este mismo Hombre, de algo *distinto* al Hombre y al Mundo donde él vive.

Y Hegel lo dice en la frase siguiente (474: 40-475: 4)[12]:

> Las formas-concretas (*Gestalten*) del Espíritu que han sido consideradas [en el capítulo VI, a saber]: el Espíritu verdadero-o-auténtico (*wahre Geist*), el [Espíritu] alienado-o-vuelto-extraño respecto a sí mismo (*sich entfremdete*) y el [Espíritu] subjetivamente-cierto de sí mismo (*seiner selbst gewisse*), constituyen en-su-conjunto el Espíritu en la *Conciencia* [*-exterior*], la cual, al oponerse a su *Mundo*, no se reconoce en él.

Der wahre Geist es el Paganismo; *der sich entfremdete Geist* es el Cristianismo; *der seiner selbst gewisse Geist* es la pseudo-Religión de la Filosofía y de la Teología protestante alemanas posrevolucionarias: de Kant, de Fichte, de Jacobi, de los Románticos, etc. (y también de Schleiermacher). Dondequiera que haya *Teo*-logía hay, así pues, una incomprensión, un malentendido sobre el Hombre: el Hombre-que-vive-en-el-Mundo toma conciencia-de-sí en cierto modo *inconscientemente* mientras cree que está tomando conciencia de un ser espiritual *extra*mundano o *supra*humano. Y el *conjunto* de todas las Teologías inventadas por el Hombre a lo lar-

12. StA, 444: 29-33; FMJ, 781-782; FAG, 779.

go de la Historia constituye el Espíritu en su *Bewusstsein*, es decir, el Espíritu que —en realidad— toma Conciencia-de-sí mientras *cree* que está tomando conciencia de *otra* cosa distinta a él. *Este* Espíritu se *opone* al Mundo real y al Espíritu que está en ese Mundo, es decir, al Hombre, y *no* se reconoce ahí. Y de *este* Espíritu tratará el capítulo VII. Éste tratará de la *antropo*logía que se presenta en forma de *Teo*logía.

Sin embargo, en la *Moralität*, es decir, en la Filosofía aún teológica y en la Teología ya filosófica de los pensadores alemanes posrevolucionarios, de los precursores inmediatos de Hegel, la transformación de la Teología en Antropología ya está anunciada. Y la antropología consciente y atea de Hegel no es sino el resultado necesario de la evolución dialéctica de este tercer gran período histórico. Así, en el capítulo VII, Hegel ya no habla de esta pseudo-Religión alemana. Pero en la introducción dice algunas palabras al respecto.

Éste es el texto referido (475: 5-20)[13]:

> Pero en la Conciencia-moral (*Gewissen*), el Espíritu somete tanto a su Mundo objetivo-o-cósico como a su re-presentación (*Vorstellung*) y a sus conceptos determinados, y [él] es ahora Conciencia-de-sí que existe en sí misma (*bei sich*). En esta Conciencia-de-sí, el Espíritu, *re-presentado* en-tanto-que-*objeto-o-cosa*, tiene para sí mismo el significado-o-valor de ser el Espíritu universal, el cual contiene en sí toda [la] Realidad-esencial y toda [la] Realidad-objetiva. Pero este Espíritu no está en forma de [la] Realidad-objetiva libre-o-autónoma, es decir, [no está en forma] de la Naturaleza que aparece independientemente [del Espíritu]. Es cierto que el Espíritu, en la medida en que es *objeto-cósico* de su Conciencia [-exterior], tiene [una] *forma-concreta* (Gestalt), es decir, la forma del Ser-dado (*Sein*). Pero como la Conciencia [-exterior] está puesta en la Religión en la determinación esencial del ser Conciencia-*de-sí*, la forma-concreta del Espíritu es perfectamente transparente para sí misma. Y la Realidad-objetiva contenida en este Espíritu está encerrada en él, es decir, está suprimida-dialécticamente en él precisamente de la misma manera que [ocurre] cuando decimos: *toda* [la] *Realidad-objetiva*; esta Realidad-objetiva es [pues] la Realidad-objetiva universal *pensada*.

Los poetas románticos, Schelling, Jacobi, Kant mismo, divinizaron, en realidad, al hombre. Para ellos, el hombre es el valor supremo, es absolutamente autónomo, etc.; por tanto, ellos son, en realidad, ateos. De igual modo, la teología protestante de un Schleiermacher también es ya ateísmo: Dios (en este último) no tiene sentido ni realidad más que en

13. StA, 444: 33-445: 8; FMJ, 782; FAG, 779.

la medida en que se revela en y por el hombre; la religión se reduce a la *psicología* religiosa, etc. Estamos entonces muy cerca del ateísmo o del antropo-teísmo hegeliano. Y, aun así, todos esos pensadores continuaron hablando de Dios. ¿Por qué? Pues lo acaba de decir Hegel: porque no consiguieron identificar al Hombre-del-que-hablaban con el Hombre *real*, *consciente*, que vive en el *Mundo*. Ellos hablaban del «*alma*», del «Espíritu», del «sujeto cognoscente», etc., no del Hombre *vivo*, real, *tangible*. Ellos oponían —como todos los Intelectuales burgueses— el Hombre «*ideal*», que vive en y por su *razonamiento*, al Hombre real, que vive en el Mundo en y por su *acción*. Así que ellos aún son cristianos; dividen al Hombre en dos y huyen de lo real. Y ese dualismo idealista está revestido necesariamente de una forma teísta: el alma opuesta al cuerpo; un Mundo empírico por oposición a un Espíritu «*puro*», suprasensible, a un Dios.

El Hombre se atribuye un valor supremo. Pero él no se atreve todavía a atribuírselo como ser que vive, es decir, que actúa, en el Mundo concreto: no se atreve a aceptar este *Mundo* como un ideal. Ese Hombre le atribuye un valor a cuanto de extramundano, de puramente mental, hay en él mismo. Huye del *Mundo*, huye de sí mismo en tanto que «mundano», y, en esa huida, encuentra necesariamente a un Dios *sobre*-humano y le atribuye los valores que él quería —en realidad— atribuirse a *sí* mismo.

Así pues, la base de toda Religión, de toda *Teo*-logía, es, a fin de cuentas, el rechazo —de origen servil— a aceptar el Mundo real, el deseo de huir al *ideal* extramundano. Lo que está en la base del dualismo entre el Mundo y el Hombre-en-el-Mundo, por una parte, y Dios y el Más-allá, por la otra, es el dualismo entre el *ideal*, la imagen ideal que me hago de mí mismo, y la *realidad* que yo soy.

Hegel estudiará en el capítulo VII la objetivación de ese dualismo en y por el pensamiento teológico. E intentará mostrar cómo la evolución de las Religiones elimina poco a poco ese dualismo y conduce al ateísmo posrevolucionario, que, al realizar el ideal en el Mundo, introduce finalmente un signo de igualdad entre el *ideal* humano y la *realidad* humana. Y será entonces cuando el Espíritu-en-el-*Mundo*, es decir, el Espíritu *humano*, se convierta en el Espíritu a secas; será entonces cuando Dios deje de ser un ser suprahumano, cuando el Hombre mismo se convierta en Dios, en y por la Ciencia de Hegel.

Hegel lo dice en el siguiente pasaje (475: 21-36)[14]:

14. StA, 445: 9-23; FMJ, 782-783; FAG, 779-781.

Como la determinación de la Conciencia [-exterior] propia-o-auténtica del Espíritu no tiene en la Religión la forma del *Ser-otro* libre-o-autónomo, la *existencia-empírica* (Dasein) del Espíritu se distingue [ahí] de su *Conciencia-de-sí*, y su realidad-objetiva propia-o-auténtica se sitúa fuera de la Religión. Es verdad que [no] existe [sino] un solo Espíritu para ambas; pero la Conciencia [-exterior] de este Espíritu no abarca a ambas a la vez, y la Religión aparece como una parte [solamente] de la existencia-empírica y de la vida-activa (*Tuns und Treibens*) [del Espíritu], cuya otra parte es la vida en su Mundo objetivamente-real. [Ahora bien] Habida cuenta de que ahora sabemos [es decir, tras los análisis del capítulo VI] que el Espíritu en su Mundo {*der Geist in seiner Welt*} y el Espíritu consciente de sí en tanto que Espíritu —es decir, el Espíritu en la Religión {*der Geist in der Religion*}— son una-sola-y-misma-cosa {*dasselbe*}, [puede decirse que] la perfección-y-la-culminación (*Vollendung*) de la Religión consiste en [el hecho de] que ambas [cosas] lleguen a ser iguales la-una-a-la-otra; no sólo que la Religión abarque (*befasst*) la realidad-objetiva del Espíritu, sino que, al revés, el Espíritu en tanto que Espíritu consciente de sí mismo se vuelva para sí objetivamente-real y un *objeto-cósico de su Conciencia* [*-exterior*].

La Religión surge del dualismo, del desajuste entre el ideal y la realidad, entre la *idea* que el hombre se hace de sí mismo (su *Selbst*) y su vida consciente en el Mundo empírico (su *Dasein*). Mientras ese desajuste subsista, siempre habrá una tendencia a proyectar el ideal *fuera* del Mundo, es decir, siempre habrá Religión, Teísmo, Teología. Y al revés, en toda Religión hay un reflejo de ese dualismo. Por una parte, lo hay en el *pensamiento* religioso, en la Teología, que *opone* —siempre— lo Divino a lo mundano y humano. Por la otra, hay una dualidad en la *realidad* religiosa misma. La Religión nunca engloba la *totalidad* de la existencia humana: nunca ha existido una auténtica *teo*-cracia. La existencia religiosa se desarrolla al *lado* de la *Dasein*, de la vida en el Mundo concreto, y el Religioso *siempre* es más o menos un monje separado «del mundo», «de su tiempo».

Ahora bien, dice Hegel, habida cuenta de que el dualismo (que está en la base de la Religión y que es producido por la Religión) es, a fin de cuentas, *ilusorio* (puesto que el ideal no realizado y, en consecuencia, su traducción en Dios, no existen), el dualismo no puede durar *eternamente* (ya que en ese caso sería *real*); la Religión es, pues, un fenómeno pasajero. En cuanto el ideal se *realice*, el dualismo desaparecerá y con él la Religión y el Teísmo. Pero el ideal se realiza en y por la Acción negadora revolucionaria. Así, toda auténtica revolución, es decir, toda revolución plenamente exitosa, entraña necesariamente el ateísmo. Y al revés, el Hombre puede querer realizar el ideal por medio de la acción en el Mundo, es decir, hacer una revolución, sólo a partir del momento en que deja de proyectarlo en el Más-allá. Así, un ateísmo consciente conduce necesariamente a la Revolución. Teísmo y Revolución se *excluyen* entonces mutuamente, y todo intento de síntesis solamente puede llevar a un malentendido, que se revelaría como tal tan pronto como se pasara a la acción propiamente dicha. Lo único es que no hay que olvidar que la Revolución realiza el *mismo* ideal que la Religión proyecta en el Más-allá. Por tanto, la Revolución *realiza* la Religión en el Mundo, pero lo hace «suprimiéndola» en tanto que Religión. Y la Religión «suprimida» en tanto que Religión o Teología mediante su realización en el Mundo es la Ciencia absoluta. De lo que se trata para Hegel es de la Religión cristiana, de su realización mediante la Revolución de 1789 y de su «sublimación» en la Ciencia hegeliana. A esta Revolución le precede el ateísmo del siglo XVIII, donde la vacuidad de Dios se le revelaba al Hombre a través de la vaciedad de la Teología o pseudo-Teología «deísta». Así que quien desencadena la *acción* revolucionaria es un Hombre ateo. Pero esta acción realiza el ideal *cristiano*. Esta realización transforma el ideal en *Wahrheit*, en verdad, es decir, en revelación de una *realidad*, es decir, en Ciencia absoluta. Luego la Ciencia de Hegel no revela nada más que la realidad completa de la idea cristiana. Pero una vez realizada esta idea en el *Mundo*, ella *deja* de ser cristiana, teísta, religiosa. Pues el Espíritu divino *realizado* en el Mundo ya no es *divino*, sino humano. Y ése es el fondo mismo de la Ciencia absoluta de Hegel.

Hegel dice esto en las tres últimas líneas del pasaje citado. El fin de la evolución religiosa es la completa *realización* de la Religión (entiéndase: cristiana): el Hombre debe ser *befasst* (abarcado) por la Religión en su *Wirklichkeit*, en su realidad-objetiva, es decir, en tanto que humanidad que vive en el Mundo, en tanto que Estado universal. Pero —añade Hegel— esto implica el ateísmo. Pues en ese mismo momento el Hombre será y se comprenderá como el *Geist* objetivo y real: él dirá de sí *mismo* lo que antes decía de su Dios. En pocas palabras, la *Vollendung* de la Religión (su culminación) es su *Aufhebung* (su «supresión») en tanto que Religión en y por la Ciencia antropológica de Hegel. (Observemos que este pasaje ya no es equívoco: «[...] *der Geist in der Religion*», es decir, Dios, y «[...] *der Geist in seiner Welt*», es decir, el Hombre o la humanidad, son «*dasselbe*»).

Estas ideas se desarrollan aún más en el pasaje que viene a continuación y con el que termina la segunda parte de la introducción (475: 36-476: 13)[15]:

15. StA, 445: 23-40; FMJ, 783-784; FAG, 781.

En la medida en que el Espíritu se *re-pre-sente* a sí mismo en la Religión, es en verdad Conciencia [-exterior]; y la realidad-objetiva encerrada en la Religión es la forma-concreta y el ropaje (*Kleid*) de la re-pre-sentación del Espíritu. Pero la realidad-objetiva no logra en esta re-pre-sentación su pleno derecho, a saber: [el derecho a] no ser solamente ropaje, sino [por el contrario] existencia-empírica libre-o-autónoma. Y al revés, [precisamente] porque a esta realidad-objetiva le falta la perfección-o-la-culminación en sí misma, ella es una forma-concreta *determinada* que no alcanza cuanto debería representar {*darstellen*}, a saber: el Espíritu consciente de sí mismo. Para que la forma-concreta del Espíritu lo exprese por sí misma, la realidad-objetiva tampoco debería ser nada más que ese Espíritu, y ese Espíritu debería aparecerse a sí mismo, es decir, ser objetivamente-real, tal y como es en su realidad-esencial. Sólo así se alcanzaría igualmente lo que puede parecer una exigencia de lo contrario, a saber: [la exigencia de] que el *objeto-cósico* de la Conciencia [-exterior] del Espíritu tenga al mismo tiempo la forma de una realidad-objetiva libre-o-autónoma. Pero [ahí no hay contradicción alguna, pues] únicamente el Ser que es para-sí-mismo un objeto-cósico en tanto que Espíritu absoluto es para sí mismo tanto una realidad-objetiva libre-o-autónoma como algo que sigue siendo consciente de sí mismo en-esta-realidad-objetiva.

Mientras el Hombre tome, por así decir, conciencia de sí mismo *inconscientemente*, es decir, mientras practique *antropo*logía en forma de *teo*logía, mientras hable de sí creyendo estar hablando de Dios, jamás se comprenderá completa y plenamente, jamás sabrá qué es en realidad el *Geist*. Por una parte, porque en la Teología no comprende su propia existencia real en el Mundo; si él se identifica con Dios, deberá concebirse a sí mismo como pudiendo y debiendo vivir *fuera* del Mundo. Por la otra, y como consecuencia de eso mismo, el Espíritu se le aparece de forma imperfecta, caduca, material. El Espíritu que se *opone* al Mundo y al Hombre concreto —al concebirlo como un *Dios* trascendente— *no* es total. Es una realidad opuesta a *otra* realidad. Es, pues, una realidad *particular*, un ser al lado de *otros* seres. El Dios de la Teología siempre es un «ideal», es decir, una «abstracción» más o menos completa. Para proporcionarle al Espíritu divino la *plenitud* del ser es necesario situarlo en el Mundo, concebirlo como la «entelequia» del Mundo. Ahora bien, concebirlo *así* significa concebirlo como Espíritu *mundano*, es decir, como *humano*, no ya como Dios. En pocas palabras, el Hombre que busca comprenderse completa y plenamente en tanto que *Espíritu* sólo puede quedar satisfecho con una antropología *atea*. Y por eso el *Schicksal*, el Destino de toda Teología, de toda Religión, es, a fin de cuentas, el ateísmo.

Este pasaje incluye el término técnico del que Hegel se sirve cuando habla de Teología: ese término es «*Vor-stellung*», «re-*pre*-sentación». El Hombre toma conciencia de *sí* en el Teísmo. Pero lo hace en el modo de la *Vor-stellung*. Es decir, se proyecta *fuera* de sí mismo, «*stellt sich* vor», y, como ya no se reconoce en esa proyección, él cree que está en presencia de un *Dios* trascendente. Así es como Hegel podrá decir que la *única* diferencia entre su Ciencia y la Teología cristiana consiste en el hecho de que esta última es una *Vorstellung*, mientras que su Ciencia es un *Begriff*, un concepto desarrollado. En efecto, basta con suprimir la *Vorstellung*, basta con *be-greifen*, con *saber* o comprender qué se ha pro-*yectado*, basta con decir del *Hombre* todo cuanto el cristiano dice de su Dios, para obtener la antropología atea que está en la base de la Ciencia de Hegel.

Tras haber señalado las características esenciales del fenómeno que se describirá en el capítulo VII, es decir, la Teología, y de haber indicado el punto culminante de la evolución dialéctica de ese fenómeno, es decir, la historia de las doctrinas religiosas, Hegel pasa a la tercera y última parte de la introducción.

De lo que se trata ahora es de situar el capítulo VII en el conjunto de la PhG y de señalar su estructura interna.

Hegel dice primero esto (476: 14-477: 13)[16]:

Habida cuenta de que, a primera vista, la Conciencia-de-sí se distingue de la Conciencia [-exterior] propiamente dicha, [o en otros términos, que se distingue] la *Religión* del Espíritu en su Mundo, es decir, de la *existencia-empírica* (Dasein) del Espíritu, [hay que decir que] ésta [existencia-empírica] consiste en el todo-o-el-conjunto del Espíritu en la medida en que los elementos-constitutivos (*Momente*) [de ese conjunto] se representan {*sich darstellt*} como separándose-unos-de-otros y [se presentan] cada uno para sí. Ahora bien, los elementos-constitutivos [en cuestión] son: la *Conciencia* [-exterior] [caps. I-III], la *Conciencia-de-sí* [cap. IV], la *Razón* [cap. V] y el *Espíritu* [cap. VI], a saber: el Espíritu en tanto que Espíritu inmediato, que no es aún la Conciencia (*Bewusstsein*) del Espíritu. La totalidad *resumida* de esos [cuatro] elementos-constitutivos constituye el Espíritu en su existencia-empírica mundana en cuanto tal. El Espíritu en tanto que Espíritu contiene las formaciones-concretas (*Gestaltungen*) [consideradas] hasta aquí en sus determinaciones-específicas (*Bestimmungen*) generales, [es decir] en esos [mismos cuatro] elementos-constitutivos que acaban de ser mencionados. La Religión presupone el decurso completo [de la secuencia] de esos [cuatro] elementos-constitu-

16. StA, 446: 1-38; FMJ, 784-785; FAG, 781-783.

tivos, [ella] es su totalidad *simple-o-indivisa*, es decir, su Yo-personal absoluto. No hace falta, además, representarse el curso-o-proceso de éstos [cuatro elementos-constitutivos como efectuándose], en relación con la Religión, en el Tiempo. Sólo el Espíritu entero-o-considerado-en-su-conjunto está en el Tiempo, y [sólo] las formas-concretas, que son formas-concretas (*Gestalten*) del *Espíritu* entero-o-total [considerado] en cuanto tal, se representan {*darstellen*} en una serie-consecutiva. Pues sólo el todo-o-el-conjunto tiene una realidad-objetiva propiamente dicha y, por consiguiente, la forma de la libertad pura frente a Lo-Otro, una forma que se expresa como tiempo. En cuanto a los *elementos-constitutivos* del Espíritu, [que son] Conciencia [-exterior], Conciencia-de-sí, Razón y Espíritu, éstos carecen de existencia empírica [considerados en tanto que] separados unos de otros [precisamente] porque [no] son [sino] elementos-constitutivos. De igual modo que se distinguió al Espíritu de sus [cuatro] elementos-constitutivos, hay que distinguir, en tercer lugar, de esos elementos-constitutivos mismos su determinación-específica particular-o-aislada. En efecto, hemos visto que cada uno de esos [cuatro] elementos-constitutivos se-distingue-o-se-diferencia de nuevo en un curso-o-proceso y se forma-o-concreta (*gestaltet*) ahí de modo diferente: así es como en la Conciencia [-exterior], por ejemplo, la Certeza-subjetiva sensible [cap. I] se distinguió de la Percepción [cap. II]. Estos últimos aspectos se separan unos de otros en el Tiempo, y [ellos] pertenecen a un *todo-o-conjunto específico* (besondern). Pues el Espíritu desciende desde su *Universalidad* (Allgemeinheit) hasta su *Particularidad* (Einzelheit) [pasando] a través de la *determinación-específica* (Bestimmung). La determinación-específica {*Bestimmung*}, es decir, el Término medio, es *Conciencia* [-exterior], *Conciencia-de-sí*, etc. La *Particularidad*, en cambio, está constituida por las formas-concretas de esos elementos-constitutivos. Esas formas-concretas representan {*darstellen*}, por consiguiente, el Espíritu en su Particularidad, es decir, en su *realidad-objetiva*, y [ellas] se distinguen en el Tiempo. Pero [se distinguen ahí] de tal modo que la forma-concreta que le sucede guarda-o-conserva en ella las que le preceden.

Este texto nos enseña primero una cosa que es, por así decir, evidente. La secuencia de secciones *Bewusstsein* (caps. I-III), *Selbstbewusstsein* (cap. IV), *Vernunft* (cap. V) y *Geist* (cap. VI) no es temporal. La secuencia de los fenómenos estudiados en el interior de cada una de esas secciones se desarrolla, en cambio, en el tiempo. Es decir: la Sensación (cap. I) precede a la Percepción (cap. II), la cual precede al Entendimiento (cap. III). Pero este Entendimiento —la ciencia convencional, etc.— es posterior a la Lucha y al Trabajo descritos en el capítulo IV. De igual modo, el Intelectual, tal y como es descrito en el capítulo V, no aparece hasta el Mundo cristiano, analizado en la sección B del capítulo

VI; él es, pues, posterior al Mundo pagano descrito en el sección A. Y la secuencia de las secciones A, B y C del capítulo VI se corresponde con el curso de la evolución histórica: Ciudad griega, Imperio romano, Feudalismo, Absolutismo, Revolución, Napoleón, Filosofía alemana, Hegel. (Además, la serie temporal «Sensación, Percepción y Entendimiento» no se corresponde solamente con el desarrollo del individuo aislado, sino también con la evolución de la humanidad analizada en el capítulo VI).

La Religión *presupone* —pero sentido lógico, no temporal— el *conjunto* de «elementos-constitutivos» (*Momente*) descritos en los seis capítulos anteriores. Lo cual solamente puede significar esto: el Hombre religioso y que practica teología es el Hombre *concreto* y real; no es una Conciencia «pura», ni un Deseo «puro», ni una Acción «pura», etc.; es el Hombre-consciente-de-sí-mismo-en-su-vida-activa-en-el-Mundo. Y Hegel dice que la Religión presupone, *lógicamente*, el *conjunto* de esta vida en el Mundo, es decir, la *Historia*. Lo cual quiere decir: la Religión siempre es una ideología, una «superestructura» ideal basada en la «infraestructura» de la historia real, activa, que se realiza como Lucha y Trabajo. La Religión no es sino *das absolute Selbst* de esa realidad. Es decir, y como ya he dicho antes, el Hombre toma conciencia de la humanidad *real*, es decir, del Pueblo, del Estado, de la realidad social, política, histórica, en y por la Teología. Un Pueblo tiene primero que constituirse por medio de la *Acción* para poder después *contemplarse* —inconscientemente— en una Religión, en su Dios.

Pero, por otro lado, el Pueblo es verdaderamente un *Pueblo*, y no una «sociedad animal», sólo si toma *conciencia* de sí. Ahora bien, éste toma conciencia de sí en la Religión. Luego el Pueblo no se constituye en tanto que individualidad *humana* más que en y por la Religión. (Al menos mientras la Religión no sea sustituida por la Ciencia hegeliana).

Y Hegel lo dice en el siguiente pasaje (477: 14-478: 9)[17]:

> Por una parte, la Religión es, por consiguiente, la culminación-o-la-perfección del Espíritu; [la culminación] hacia la que los elementos-constitutivos particulares-y-aislados (*einzelnen*) del Espíritu, [que son] Conciencia [-exterior], Conciencia-de-sí, Razón y Espíritu, *regresan* o han *regresado* como a su *fondo-o-base*. Por la otra, el conjunto de esos elementos-constitutivos constituye la *realidad-objetiva existente-empíricamente* del Espíritu entero-o-completo, que no existe sino como movimiento [-dialéctico] que distingue-o-diferencia [los aspectos del Espíritu] y que regresa a sí mismo [a partir] de esos aspectos suyos. El devenir de *la Religión en cuan-*

17. StA, 446: 39-447: 33; FMJ, 785-786; FAG, 783.

tivos, [ella] es su totalidad *simple-o-indivisa*, es decir, su Yo-personal absoluto. No hace falta, además, representarse el curso-o-proceso de éstos [cuatro elementos-constitutivos como efectuándose], en relación con la Religión, en el Tiempo. Sólo el Espíritu entero-o-considerado-en-su-conjunto está en el Tiempo, y [sólo] las formas-concretas, que son formas-concretas (*Gestalten*) del *Espíritu* entero-o-total [considerado] en cuanto tal, se representan {*darstellen*} en una serie-consecutiva. Pues sólo el todo-o-el-conjunto tiene una realidad-objetiva propiamente dicha y, por consiguiente, la forma de la libertad pura frente a Lo-Otro, una forma que se expresa como tiempo. En cuanto a los *elementos-constitutivos* del Espíritu, [que son] Conciencia [-exterior], Conciencia-de-sí, Razón y Espíritu, éstos carecen de existencia empírica [considerados en tanto que] separados unos de otros [precisamente] porque [no] son [sino] elementos-constitutivos. De igual modo que se distinguió al Espíritu de sus [cuatro] elementos-constitutivos, hay que distinguir, en tercer lugar, de esos elementos-constitutivos mismos su determinación-específica particular-o-aislada. En efecto, hemos visto que cada uno de esos [cuatro] elementos-constitutivos se-distingue-o-se-diferencia de nuevo en un curso-o-proceso y se forma-o-concreta (*gestaltet*) ahí de modo diferente: así es como en la Conciencia [-exterior], por ejemplo, la Certeza-subjetiva sensible [cap. I] se distinguió de la Percepción [cap. II]. Estos últimos aspectos se separan unos de otros en el Tiempo, y [ellos] pertenecen a un *todo-o-conjunto específico* (besondern). Pues el Espíritu desciende desde su *Universalidad* (Allgemeinheit) hasta su *Particularidad* (Einzelheit) [pasando] a través de la *determinación-específica* (Bestimmung). La determinación-específica {*Bestimmung*}, es decir, el Término medio, es *Conciencia* [-exterior], *Conciencia-de-sí*, etc. La *Particularidad*, en cambio, está constituida por las formas-concretas de esos elementos-constitutivos. Esas formas-concretas representan {*darstellen*}, por consiguiente, el Espíritu en su Particularidad, es decir, en su *realidad-objetiva*, y [ellas] se distinguen en el Tiempo. Pero [se distinguen ahí] de tal modo que la forma-concreta que le sucede guarda-o-conserva en ella las que le preceden.

Este texto nos enseña primero una cosa que es, por así decir, evidente. La secuencia de secciones *Bewusstsein* (caps. I-III), *Selbstbewusstsein* (cap. IV), *Vernunft* (cap. V) y *Geist* (cap. VI) no es temporal. La secuencia de los fenómenos estudiados en el interior de cada una de esas secciones se desarrolla, en cambio, en el tiempo. Es decir: la Sensación (cap. I) precede a la Percepción (cap. II), la cual precede al Entendimiento (cap. III). Pero este Entendimiento —la ciencia convencional, etc.— es posterior a la Lucha y al Trabajo descritos en el capítulo IV. De igual modo, el Intelectual, tal y como es descrito en el capítulo V, no aparece hasta el Mundo cristiano, analizado en la sección B del capítulo

VI; él es, pues, posterior al Mundo pagano descrito en el sección A. Y la secuencia de las secciones A, B y C del capítulo VI se corresponde con el curso de la evolución histórica: Ciudad griega, Imperio romano, Feudalismo, Absolutismo, Revolución, Napoleón, Filosofía alemana, Hegel. (Además, la serie temporal «Sensación, Percepción y Entendimiento» no se corresponde solamente con el desarrollo del individuo aislado, sino también con la evolución de la humanidad analizada en el capítulo VI).

La Religión *presupone* —pero sentido lógico, no temporal— el *conjunto* de «elementos-constitutivos» (*Momente*) descritos en los seis capítulos anteriores. Lo cual solamente puede significar esto: el Hombre religioso y que practica teología es el Hombre *concreto* y real; no es una Conciencia «pura», ni un Deseo «puro», ni una Acción «pura», etc.; es el Hombre-consciente-de-sí-mismo-en-su-vida-activa-en-el-Mundo. Y Hegel dice que la Religión presupone, *lógicamente*, el *conjunto* de esta vida en el Mundo, es decir, la *Historia*. Lo cual quiere decir: la Religión siempre es una ideología, una «superestructura» ideal basada en la «infraestructura» de la historia real, activa, que se realiza como Lucha y Trabajo. La Religión no es sino *das absolute Selbst* de esa realidad. Es decir, y como ya he dicho antes, el Hombre toma conciencia de la humanidad *real*, es decir, del Pueblo, del Estado, de la realidad social, política, histórica, en y por la Teología. Un Pueblo tiene primero que constituirse por medio de la *Acción* para poder después *contemplarse* —inconscientemente— en una Religión, en su Dios.

Pero, por otro lado, el Pueblo es verdaderamente un *Pueblo*, y no una «sociedad animal», sólo si toma *conciencia* de sí. Ahora bien, éste toma conciencia de sí en la Religión. Luego el Pueblo no se constituye en tanto que individualidad *humana* más que en y por la Religión. (Al menos mientras la Religión no sea sustituida por la Ciencia hegeliana).

Y Hegel lo dice en el siguiente pasaje (477: 14-478: 9)[17]:

> Por una parte, la Religión es, por consiguiente, la culminación-o-la-perfección del Espíritu; [la culminación] hacia la que los elementos-constitutivos particulares-y-aislados (*einzelnen*) del Espíritu, [que son] Conciencia [-exterior], Conciencia-de-sí, Razón y Espíritu, *regresan* o han *regresado* como a su *fondo-o-base*. Por la otra, el conjunto de esos elementos-constitutivos constituye la *realidad-objetiva existente-empíricamente* del Espíritu entero-o-completo, que no existe sino como movimiento [-dialéctico] que distingue-o-diferencia [los aspectos del Espíritu] y que regresa a sí mismo [a partir] de esos aspectos suyos. El devenir de *la Religión en cuan-*

17. StA, 446: 39-447: 33; FMJ, 785-786; FAG, 783.

to tal está incluido en el movimiento [-dialéctico] de los elementos-constitutivos universales. Pero en la medida en que cada uno de esos atributos ha sido representado {*dargestellt wurde*} no solamente tal y como se determina-o-especifica en general, sino también tal y como existe *en y para sí*, es decir, tal y como se desarrolla en sí mismo en tanto que un Todo, los mencionados cursos-o-procesos completos de los aspectos *particulares-y-aislados* [del Espíritu] incluyen al mismo tiempo las *determinaciones-específicas* de la *Religión* misma. El Espíritu entero-o-completo, [es decir] el Espíritu de la Religión, es, por su parte, el movimiento [-dialéctico del Espíritu] que, [partiendo] desde su inmediatez, llega al *saber-o-al-conocimiento* de lo que éste es *en sí*, es decir, [de lo que éste es] de-manera-inmediata; [o el Espíritu de la Religión es también el movimiento-dialéctico por el que] ese Espíritu logra [la situación de] que la *forma-concreta* en la que él se aparece-o-se-le-revela a su Conciencia [-exterior] se identifique (*gleiche*) perfectamente con su realidad-esencial y [que] él se contemple tal y como es {*er sich anschaue wie er ist*} [efectivamente]. En ese devenir, el Espíritu mismo está, así pues, [situado] en las formas-concretas *determinadas-o-específicas* que constituyen las distinciones-o-diferencias de ese movimiento [-dialéctico]. Con lo que, al mismo tiempo, la Religión determinada-o-específica también posee un Espíritu *objetivamente-real y determinado-o-específico* {*einen* bestimmten wirklichen *Geist*}. Así que si [la] Conciencia [-exterior], [la] Conciencia-de-sí, [la] Razón y [el] Espíritu pertenecen-exclusivamente al Espíritu en cuanto tal que se-sabe-o-se-conoce a sí mismo, entonces las formas-concretas *determinadas-o-específicas* que se desarrollan en el interior de la Conciencia [-exterior], de la Conciencia-de-sí, de la Razón y del Espíritu [formando] cada vez [un desarrollo] de modo particular pertenecen-exclusivamente a las formas-concretas *determinadas-o-específicas* del Espíritu que se-sabe-o-se-conoce a sí mismo. La forma-concreta *determinada-o-específica* de la Religión elige para su Espíritu objetivamente-real, entre las formas-concretas de cada uno de los elementos-constitutivos de ese Espíritu, la que le corresponde [a la Religión determinada]. La determinación-específica *una-o-única* de la Religión penetra en todos los aspectos de su existencia-empírica objetivamente-real, y [ella] les fija una impronta común.

La evolución religiosa no es más que un «elemento-constitutivo» (*Moment*) de la evolución histórica, real, activa. Y este proceso *real*, la infra-estructura, determina las formas particulares de las diferentes Religiones. El fin de la evolución religiosa es la filosofía atea, en y por la cual el Espíritu se contempla tal y como *es* en realidad: «[...] *er sich anschaue wie er* ist». La etapas del devenir de esta autocomprensión perfecta están representadas por las diferentes Religiones, cada una de las cuales corresponde a una Sociedad, a un Espíritu determinados: «[...] *einen* bestimmten wirklichen *Geist*». Una Religión y una Teología dadas reflejan las características específicas del Espíritu *real*, es decir, del *Volksgeist*. Se trata, por tanto, de una proyección en el más-allá del carácter de la realidad social ya formada. Pero, por otro lado, el Pueblo sólo se constituye como una entidad homogénea por el hecho de haber elaborado una *Religión* común a todos sus miembros. Así, por ejemplo, el Cristianismo resulta de las transformaciones *reales* que formaron el Mundo burgués en el Imperio romano. Sin ese Imperio, el Cristianismo seguiría siendo una mera secta de Galilea. Y la nueva unidad social, el *Mundo cristiano*, solamente se constituyó porque hubo una proyección en la *Religión* cristiana.

Según lo que acaba de decir Hegel, el análisis de la evolución religiosa, ofrecido en el capítulo VII, debería pasar por las mismas etapas que el análisis de la evolución real en el capítulo VI. Pero, en realidad, el paralelismo no se mantiene. Y Hegel lo va a explicar ahora.

Dice esto (478: 10-479: 9)[18]:

> Así, las formas-concretas que se han presentado [ante nosotros] hasta aquí [en los caps. I-VI] se ordenan ahora [en el cap. VII] de otra manera a como [se ordenaron cuando] aparecieron en su serie-consecutiva (*Reihe*). Antes [de avanzar] hay que hacer a este respecto algunas breves observaciones importantes. En la serie-consecutiva considerada [en los caps. I-VI], cada elemento-constitutivo se elaboraba, al profundizar en sí mismo, [para llegar a ser] como un Todo en su principio original (*eigentümlichen*). Y el acto-de-conocer era la Profundidad o el Espíritu en donde esos elementos-constitutivos, que carecen de subsistencia-permanente por sí mismos, adquirían su sustancia. Pero ahora [en el cap. VII] esa sustancia ha-salido-a-la-superficie; ella es la profundidad del Espíritu subjetivamente-cierto de sí mismo, [la profundidad] que no le permite al principio particular-y-aislado aislarse [efectivamente] y constituirse en sí mismo en un Todo. Al contrario, al reunir en ella todos esos elementos-constitutivos, al mantenerlos juntos, esa sustancia progresa en esa riqueza total de su Espíritu objetivamente-real y todos los elementos-constitutivos determinados-o-específicos {*besondern Momente*} de ese Espíritu toman y reciben dentro de sí, en común, la misma (*gleiche*) determinación-específica, [que es] la del Todo. Este Espíritu subjetivamente-cierto de sí mismo, así como su movimiento [-dialéctico], son la realidad-objetiva verdadera-o-auténtica y el Ser-*en-y-para-sí* de esos elementos-constitutivos, [el Ser en y para sí] que le toca a cada entidad-particular-y-aislada. En el progreso de la serie-consecutiva una-y-única {*Eine Reihe*} [que hemos considerado] hasta aquí, ésta

18. StA, 447: 34-448: 31; FMJ, 786-788; FAG, 783-785.

designaba los retrocesos [que se efectuaban] en ella mediante nudos; pero, a partir de esos nudos, ella continuaba de nuevo en una sola línea ({*Eine*} *Länge*). Ahora, en cambio [en el cap. VII], esa serie-consecutiva se ha roto, por así decir, en sus nudos, [es decir] en los elementos-constitutivos universales, y [ella] se ha descompuesto en varias líneas que se unen al mismo tiempo de manera simétrica [al estar] reunidas en un solo haz {*Einen Bund*}, de modo que las distinciones-o-diferencias análogas en las que cada una [línea] específica (*besondre*) tomaba-forma-concreta (*gestaltete*) en el interior de sí misma vienen a coincidir. Además, la manera como debe comprenderse la coordinación de las direcciones generales representada hasta aquí surge por sí misma del conjunto de esta [nuestra] exposición. Así que es superfluo observar que esas distinciones-o-diferencias sólo deben comprenderse esencialmente como [los] elementos-constitutivos del devenir, [y] no como partes [de un Todo estático]. En el Espíritu objetivamente-real, ellas son atributos de su sustancia; en la Religión, por el contrario, no son sino [los] predicados del sujeto. De-igual-modo, *en sí* o *para nosotros*, todas las formas están en cuanto tales en el Espíritu, y [están] en cada Espíritu. Pero lo único que importa en todos los casos (*überhaupt*) en que se trata de la realidad-objetiva del Espíritu es [la elección de] la determinación-específica que existe para él [para ese Espíritu] en su [propia] *Conciencia* [-exterior], [de la determinación] donde él sabe-o-conoce que se expresa su Yo-personal, es decir, [la elección] de la forma-concreta donde él sabe-o-conoce que está su realidad-esencial.

En los capítulos anteriores, Hegel analizó unos tras otros los elementos constitutivos del ser humano: la Sensación, la Percepción, el Entendimiento, el Deseo, etc., etc... Pero todos esos elementos no son *reales* más que en el Hombre concreto, y el Hombre concreto no *existe* más que en el seno de la Sociedad, del *Volk*, del Estado. Ahora bien, el Pueblo toma —inconscientemente— conciencia de sí en su Religión. Luego la que refleja la *realidad* humana es la *Teología*, no la experiencia sensible, la física, la psicología, etc... Cada Teología ofrece una visión *global* de la realidad humana donde los «atributos de la sustancia» —toda vez que esta sustancia es la Sociedad en cuanto tal (Pueblo, Estado)— aparecen en forma de «predicados» que se atribuyen al «sujeto», es decir, a Dios. Así, las diferentes Religiones son las etapas del devenir de *la* Conciencia-de-sí de la humanidad, no unos fragmentos de esa Conciencia que deberían sumarse para formar el todo. *Cada* Religión es una visión *total* de la realidad humana, y solamente hay *devenir* de la Religión porque hay devenir de esa realidad.

Sin embargo, aunque cada Religión refleje «en sí o para *nosotros*» la totalidad, eso no es así para quienes la profesan. Cada Religión dada

acentúa *un* «elemento-constitutivo» sobre los otros, lo cual presupone y condiciona el predominio *real* de ese elemento en la vida histórica del Pueblo que tiene esa Religión. En consecuencia, la totalidad *vigente* es una *integración* de los «elementos-constitutivos» parcialmente vigentes en las diferentes Religiones. Puede incluso decirse entonces que la Conciencia-de-sí completa es una suma o una integración de las tomas de conciencia parciales que se efectúan en y por la Religiones.

Nosotros sabemos, además, que la Conciencia-de-sí *perfecta* es arreligiosa, atea: el Hombre sabe en ese momento que está tomando conciencia de *él*, no de Dios. En cuanto a las tomas de conciencia *parciales*, éstas son teológicas: cuando el Hombre inventa una forma particular de divinidad, toma parcialmente conciencia de su realidad humana.

Hegel ya ha insistido en esta diferencia. Pero vuelve otra vez sobre ella en el siguiente pasaje.

Dice primero esto (479: 10-15)[19]:

> La diferencia-o-distinción que se estableció entre el Espíritu *objetivamente-real* y ese [mismo] Espíritu que se sabe-o-se-conoce en tanto que Espíritu, es decir, [la distinción] entre sí mismo [considerado] como Conciencia [-exterior] y [sí mismo considerado] como Conciencia-de-sí, [esta diferencia-o-distinción] está suprimida-dialécticamente en el Espíritu que se-sabe-o-se-conoce según su verdad [objetiva]: la Conciencia [-exterior] y la Conciencia-de-sí de ese Espíritu han quedado igualadas.

«El Espíritu que se conoce en su *verdad*» (o *realidad* revelada) es el Espíritu hegeliano del Saber absoluto, que será el tema del capítulo VIII. El capítulo VII trata del Espíritu que se conoce en y por la Religión. Y Hegel opone este conocimiento religioso o teológico al conocimiento arreligioso y ateo del Saber absoluto de este modo (479: 15-480: 9)[20]:

> Pero habida cuenta de que la Religión aún existe aquí [es decir, tal y como es considerada en el cap. VII] sólo *de-manera-inmediata*, la diferencia-o-distinción [en cuestión] aún no está re-absorbida en el Espíritu. Solamente está puesta la *noción-abstracta* (*nur der* Begriff) de la Religión. En aquélla [noción-abstracta], la realidad-esencial es la *Conciencia-de-sí* que es para sí misma toda la verdad [-objetiva] y que incluye en ésta [verdad] toda [la] realidad-objetiva. Esta Conciencia-de-sí, [mientras sea religiosa, es decir, mientras se la considere] en tanto que Con-

19. StA, 448: 32-37; FMJ, 788; FAG, 785.
20. StA, 448: 37-449: 30; FMJ, 788-789; FAG, 785-787.

ciencia [-exterior], se tiene a sí misma por objeto-cósico. Por tanto: el Espíritu que sólo se-sabe-o-se-conoce aún *de-manera-inmediata* es para sí mismo [el] Espíritu en la *forma* de la *inmediatez*, y la determinación específica de la forma-concreta en la que él se aparece-o-se-revela a sí mismo es la del *Ser-estático* [= Dios]. Es cierto que a este Ser-estático no lo *llena-o-completa* (*erfüllt*) ni la sensación ni la materia multiforme (*mannigfaltigen*) ni los demás (*sonstigen*) elementos-constitutivos, fines y determinaciones-especificadoras unilaterales; al contrario, es [llenado] por el Espíritu, y éste se-sabe-o-se-conoce a sí mismo como [siendo] toda [la] verdad [-objetiva] y [toda la] realidad-objetiva. [Pero efectuado] Así, esta *plenitud-o-completud* no es igual a su *forma-concreta*; el Espíritu [considerado] en tanto que realidad-esencial, [no es igual] a su Conciencia [-exterior]. El Espíritu no es objetivamente-real más que [en cuanto existe] en tanto que Espíritu absoluto, [es decir] en la medida en que cuando se halla en la *certeza-subjetiva de sí mismo*, también existe para sí en su *verdad* [-objetiva]; o [en otras palabras, en la medida] en que los términos extremos en los que él se divide [cuando es considerado] en tanto que Conciencia [-exterior] existen el-uno-para-el-otro en la forma-concreta-del-Espíritu. La formación-concreta que reviste el Espíritu [considerado] en tanto que objeto-cósico de su Conciencia [-exterior] queda llenada-o-completada por la certeza-subjetiva del Espíritu como si lo fuera por una sustancia; [y] gracias a ese contenido desaparece el [peligro de] que el objeto-cósico [se re]baje (*herabsänke*) hasta la objetividad-cósica pura-o-abstracta (*reinen*), [es decir] hasta la forma de la negatividad-negadora de la Conciencia-de-sí. La unión inmediata del Espíritu consigo mismo es la base, o la Conciencia [-exterior] pura-o-abstracta, *en cuyo interior* la Conciencia [-exterior] se separa [en sujeto cognoscente y objeto conocido]. Al estar encerrado así en su Conciencia-de-sí pura-o-abstracta, el Espíritu no existe en la Religión como el creador de una *Naturaleza* en cuanto tal. Lo que él produce en ese movimiento [-dialéctico y religioso] son sus [propias] formas-concretas [concebidas] como Espíritus [divinos] {*Gestalten als Geister*}, los cuales forman en su conjunto la integridad (*Vollständigkeit*) de su manifestación-o-revelación. Y este movimiento [-dialéctico] mismo es el devenir de la realidad-objetiva perfecta del Espíritu a través de los aspectos particulares-y-aislados de ésta [realidad-objetiva perfecta], es decir, [a través] de las realidades-objetivas imperfectas del Espíritu.

La Religión es *unmittelbar* en el capítulo VII, es decir, se trata de la Religión en el sentido propio de la palabra, de la *Teo*-logía. Esta Teología es la forma «inmediata» de la «Ciencia», la antropología que aún *no* ha sido mediada a través de la *negación* de Dios (la cual presupone la mediación a través de la *nada* de la muerte realizada en y por el Terror de Robespierre). La «Ciencia» que *no* ha sido mediada a través de la Negación es la filosofía *no* dialéctica prehegeliana. Ésta es «*positiva*» en el sentido de que sustancializa el Espíritu, comprendiéndolo como un *Sein*, como un Ser-dado; como un Ser, en realidad, *natural*, no humano, pero que aquí se concibe como un Ser *divino*, omnipotente, eterno, idéntico a sí mismo. El Espíritu concebido como semejante *Sein* es Dios. La filosofía «inmediata» es, pues, *teo*-logía, no *antropo*-logía.

Dios es, por tanto, un *Sein*, pero un *Sein espiritual*: el *Espíritu* materializado. Y *este* Espíritu, dice Hegel, no crea la Naturaleza, el Mundo *sensible*, sino las formas-concretas espirituales, *Gestalten als Geister*, es decir, *Dioses*. Dicho de otra manera: el Hombre, o el Espíritu (humano), en tanto que ser religioso, no crea formas y leyes naturales, ni *Mundos* reales, empíricos, sino Teologías, *mitos* con *contenido* antropo-lógico y *forma* teo-lógica.

El devenir de ese Espíritu crea los Dioses, y Hegel describirá en el capítulo VII la evolución del pensamiento religioso, la secuencia lógico-temporal de las diversas *Teologías* elaboradas a lo largo de la historia. Y en el pasaje con el que termina la introducción, Hegel señala la estructura general de este capítulo.

Dice que la primera sección (A) tratará de la Religión primitiva, prehistórica, a la que llama *natürliche Religion*. En la segunda sección (B) hablará de la *Kunst-Religion*, es decir, de la Religión grecorromana. Por último, una tercera y última sección (C) estará dedicada al estudio de la *absolute Religion*, es decir, del Cristianismo.

Hegel determina de este modo los rasgos esenciales de esas tres grandes etapas de la evolución religiosa de la humanidad (480: 10-35)[21]:

> La primera realidad-objetiva del Espíritu [en la Religión] es la noción-abstracta [*Begriff* en el sentido de: *nur Begriff*] de la Religión misma, es decir, la Religión [considerada] en tanto que [una] Religión *inmediata* y, en consecuencia, *natural*. En ésta [Religión natural], el Espíritu se sabe-o-se-conoce como su objeto-cósico en una forma-concreta natural, es decir, inmediata. En cuanto a la *segunda* [realidad-objetiva del Espíritu en la Religión], ésta es necesariamente la de [que el Espíritu consigue] saberse-o-conocerse en la forma-concreta del *estado-natural* (Natürlichkeit) *suprimido-dialécticamente*, es decir, [en la forma-concreta] del *Yo-personal*. Ésta [segunda realidad-objetiva] es, en consecuencia, la Religión *artificial-o-artística*. Pues la forma-concreta se eleva hasta la forma del *Yo-personal* mediante la *producción creadora* (Hervorbringen) de la

21. StA, 449: 31-450: 16; FMJ, 789-790; FAG, 787-789.

Conciencia [-exterior], a consecuencia de lo cual esta última contempla su Acción en su objeto-cósico, es decir, [precisamente] el Yo-personal. Por último, la *tercera* [realidad-objetiva del Espíritu en la Religión] suprime-dialécticamente la unilateralidad de las dos primeras: el *Yo-personal* es [ahí] tanto uno [Yo-personal] *inmediato* como la *inmediatez* es [ahí] un *Yo-personal*. Si en la primera [realidad-objetiva religiosa] el Espíritu en cuanto tal está en forma de Conciencia [-exterior y], en la segunda, [en forma] de Conciencia-de-sí, en la tercera [realidad-objetiva] está en forma de la unión de ambas [es decir, de la Conciencia-exterior y de la Conciencia-de-sí]. Él tiene [ahí] la forma-concreta de *Ser-en* y *para-sí*. Y en la medida en que el Espíritu está [ahí] re-presentado-y-exteriorizado (*vorgestellt*) tal y como es en y para sí, él es la *Religión revelada-o-manifiesta*. Sin embargo, aunque sea verdad que el Espíritu ha llegado en ésta [en la Religión revelada] a su *forma-concreta* verdadera-o-auténtica, esa *forma-concreta* misma y la *re-presentación-exteriorizadora* son aún precisamente el aspecto no superado a partir del cual el Espíritu debe trasladarse al *Concepto* a fin de disolver completamente en él la forma de la objetividad-cósica; en él, que también encierra en sí mismo ese opuesto suyo [que es el objeto-cósico]. En ese momento [y eso es el Saber absoluto del cap. VIII], el Espíritu habrá captado [por sí mismo] el Concepto de sí mismo [de la misma manera] como nosotros [es decir, Hegel y sus lectores] acabamos de hacerlo; y la forma-concreta de ese Espíritu, es decir, el elemento de su existencia-empírica en la medida en que aquélla [la forma-concreta] es Concepto, es ese Espíritu mismo.

Ahora bien, esta última «forma-concreta» del Espíritu, que en sí misma *es* el Espíritu, es el Sabio en su existencia empírica, es Hegel.

A. *Natürliche Religion* (481-489)[22]

Interpretación de la introducción a la sección A del capítulo VII (481-483)[23]

(Texto completo de la sexta conferencia del curso del año académico 1937-1938)

A decir verdad, esta nueva introducción también posee un carácter completamente general. Es menos una introducción a la primera sección del capítulo que al capítulo entero. En realidad, Hegel retoma ahí las ideas de la introducción general que acaba de ser comentada. Pero el texto es más simple y más claro.

Hegel comienza fijando una vez más el fenómeno que hay que estudiar en el capítulo VII, es decir, la *Religión* o la *Teología*.

Dice en primer lugar esto (481: 3-13)[24]:

> El Espíritu que sabe-o-conoce el Espíritu {*Der den Geist wissende Geist*} es [en este capítulo VII una] Conciencia [-exterior] de sí mismo, y existe para sí mismo en forma de entidad-objetiva-cósica: él *es*, y [él] es al mismo tiempo el *Ser-para-sí*. Él *es para sí*, es el aspecto de la Conciencia-de-*sí*; y lo es por oposición al aspecto de su Conciencia [-exterior], es decir, del acto-de-relacionarse consigo mismo como [un] *objeto-cósico*. En la Conciencia [-exterior] está [incluida] la oposición y, con ello, la *determinación-específica* de la forma-concreta {Bestimmtheit *der Gestalt*} en la que el Espíritu se-aparece-o-se-revela [a sí mismo] y se-sabe-o-se-conoce. En la consideración de la Religión [que tendrá lugar en este capítulo VII] se trata únicamente de esta forma-concreta [del Espíritu]. Pues su realidad-esencial privada-de-forma-concreta {*ungestaltetes Wesen*}, es decir, su concepto puro-o-abstracto {*reiner Begriff*}, ya se ha presentado-como-resultado [de lo anterior, a saber: el final del capítulo VI].

En la actitud de la Conciencia-de-sí, el *sujeto* cognoscente se relaciona consigo mismo como con un *objeto* conocido. La Selbst-*bewusstsein* es necesariamente también *Bewusstsein*, es decir, conciencia del *exterior*, de algo que está *fuera* de la conciencia, toda vez que aquí ese algo es, además, la conciencia misma. En la Conciencia-de-*sí*, el Yo del que tomo conciencia es necesariamente también un Gegen-*stand*, un objeto *exterior* o cosa situada *frente* a mí y que yo contemplo como un *Sein*, como un Ser *estático* y *dado* que permanece *idéntico* a sí mismo, que *no* cambia en función del hecho de que uno toma *conciencia* de él, de que se le *conoce*.

Todo esto es innegable. Ningún filósofo ha pretendido *describir* el fenómeno de la Conciencia-de-sí de modo distinto a como Hegel lo hace en la primera frase del pasaje citado. Las divergencias comienzan justo ahí, cuando se trata de *explicar* el fenómeno, de hacer comprender cómo y por qué sucede que el *Yo* o el *Sujeto* puede relacionarse consigo mismo como con un *Objeto*, que el *Objeto* con el que se relaciona el Yo o el Sujeto puede ser ese *Sujeto* mismo.

22. StA, 450-458; FMJ, 791-802; FAG, 789-801.
23. StA, 450-452; FMJ, 791-793; FAG, 789-791.
24. StA, 450: 18-27; FMJ, 791; FAG, 789.

La explicación de Hegel la conocemos desde hace bastante tiempo. Razona como sigue:

En la Conciencia-de-*sí*, el Hombre se relaciona consigo mismo como con un *objeto*. Para que la Conciencia-de-sí sea una *Wahrheit*, una *verdad*, es decir, la revelación de una *realidad*, hace falta que el Hombre sea *realmente* un objeto. Para que la Conciencia-de-sí sea una *verdad* hace falta que previamente el Hombre se *objetive realmente*. Ahora bien, el Hombre se objetiva *realmente* por medio de la *Acción*, la *Tat*, la *Tun*, y *nada más* que por medio de la acción. Por medio de la Acción negadora del Trabajo, que *crea* el *Mundo* humano de la técnica, tan objetivo y real como el Mundo natural. Y por medio de la acción negadora de la Lucha, que crea el Mundo humano social, político, histórico, y que también es tan real y objetivo como la Naturaleza. El Mundo técnico e histórico es la *obra* del Hombre. Aquél no existiría sin éste. Así que al tomar conciencia de ese Mundo, se está tomando conciencia de una realidad *humana*. Y se toma conciencia de una *realidad* humana, de una *Wirklichkeit*, de una realidad-*objetiva*, porque ese Mundo es tan real y objetivo, tan un *Sein*, como el Mundo natural.

Por tanto, el Hombre solamente puede tomar conciencia de *sí*, alcanzando con esa conciencia una *verdad* en el sentido propio del término, si toma conciencia de su *obra* objetiva, del producto de su Acción que se mantiene en la *Wirklichkeit*.

Y Hegel ha dicho esto con todas las letras en el capítulo V, donde se encuentra el siguiente pasaje (287: 33-37)[25]:

> [L]a actividad-humana (*Handeln*) es precisamente el devenir del Espíritu *como Conciencia* [-*exterior*]. Luego: lo que esta Conciencia es *en sí* ella lo sabe-o-conoce a partir de su realidad-objetiva. Por consiguiente, el individuo [humano] no puede saber-o-conocer *qué es él* mientras la Actividad (*Tun*) no lo lleve hasta la realidad-objetiva.

Luego: para que haya Conciencia-de-*sí*, es decir, para que el Hombre pueda relacionarse consigo mismo como con un *objeto*, hace falta primero que él se *realice*, que se *objetive*, por medio de la Acción.

Según este texto citado, podría parecer que el Hombre debe actuar únicamente para *conocerse* a sí mismo, que él *es* ya *antes* de esa acción. Pero, en realidad, eso no es así. El Hombre no puede tomar conciencia de sí antes de la Acción objetivadora porque en él no hay *nada* que pueda ser conocido. Antes de la Acción, él no es sino Deseo (*Begierde*) o Yo

25. StA, 264: 1-5; FMJ, 500; FAG, 481.

puro (*reines Ich*), es decir, un *vacío* que llega a ser algo que puede ser conocido sólo mediante la *negación* activa de lo que él *es* y *no* es: del *Sein*, de lo dado. Pues el Hombre *es* su actividad; él no *existe* al margen de su obra. Y *ésa* es la razón de que él solamente pueda tomar conciencia de sí relacionándose consigo mismo como con un objeto, relacionándose con su *obra*, con el *producto* de su acción. Y Hegel ha dicho esto con todas las letras en otro pasaje del capítulo V.

Éste es el pasaje (236: 25-26 y 28-31)[26]:

> El *verdadero Ser-estático* (*Sein*) del Hombre es, más bien, *su Acción* (Tat); en ésta [es como] la Individualidad es *objetivamente-real* [...]. En la acción-humana (*Handlung*), la Individualidad se presenta como la realidad-esencial *negativa-o-negadora* que no *es* más que en la medida en que suprime-dialécticamente [es decir, activamente] el Ser-estático.

El hombre solamente *es* (existe) en la medida en que «*suprime*-dialécticamente» el *Sein*, el Ser-dado. Y esta «supresión», que *conserva* lo suprimido al *sublimarlo*, es la *Tat*, es decir, la Acción humana de la Lucha y el Trabajo que transforma, es decir, que *niega* o suprime, el Ser dado en tanto que dado, pero que lo conserva en tanto que Ser producido por el *hombre* y lo «sublima» así mediante esa «supresión» consciente y voluntaria. La obra del Hombre es más humana («espiritual») que la materia prima. El Hombre se *realiza* a sí mismo en esta *obra*, en tanto que ese *Sein* sublimado, humanizado. Y el Hombre toma verdaderamente conciencia de *sí*, toma conciencia de lo que verdadera, objetiva y realmente él es, sólo al tomar conciencia de esa obra, pues él no *es* otra cosa ni nada más que cuanto su obra es.

A esta *Acción* efectuada, objetivada en su Obra y consciente en ella de sí misma, Hegel la llama *Geist*, Espíritu. Y «*Der den Geist* wissende *Geist*» es el Espíritu (el Hombre) que *sabe* que es *Acción* consciente de sí misma en y por su *obra*. Ahora bien, el Hombre lo sabe a través de la Ciencia de Hegel. Luego «*Der den Geist wissende Geist*» de la primera línea del pasaje citado es Hegel o, más exactamente, la PhG, o, más exactamente aún, el Saber absoluto que resulta de la PhG. Y la segunda frase de ese pasaje habla del Hombre, (del Espíritu) del Saber *absoluto*, cuando dice que *este* Espíritu se sitúa del lado de la Conciencia-de-*sí* al *oponerse* al lado de la Conciencia-*exterior*, en y por la cual él se relaciona consigo mismo como con un *objeto*-exterior o cosa.

26. StA, 215: 9-11 y 13-15; FMJ, 427; FAG, 401.

Es decir: el Hombre sabe que es *Acción* y sabe que el objeto con el que se relaciona es su *obra*. Sabe, por tanto, que este objeto es, en realidad, *él mismo*, que él se conoce a sí mismo conociendo el *objeto*. Y el Hombre es verdaderamente *Selbst-bewusstsein*, Conciencia-de-*sí*, solamente *así*, en y por la Ciencia hegeliana.

Antes de convertirse en Hegel o en Hombre hegeliano, el Hombre no es sino *Bewusstsein*, Conciencia-*exterior*. Es decir, que cuando toma conciencia del *objeto*, del *Mundo* en el que vive, él no sabe que está tomando conciencia de sí mismo. No lo sabe porque no sabe que él *es* su Acción, que él *está* en esa obra suya, que la obra *es* él. Y como no lo sabe, ese Hombre cree que la obra o el objeto son un *Sein* fijo y estable, independiente de él: un Entgegen-*gesetztes*, una entidad opuesta a él. Y este objeto es así, para él, una «*Bestimmtheit der Gestalt*»: una entidad *determinada*, fija, inmutable, una forma plástica, concreta. Al reconocerse *así* en la obra, él se comprende a sí mismo, por tanto, como una *Bestimmtheit* y una *Gestalt*: el Hombre es para sí mismo entonces una *cosa* fija y dada que tiene cualidades determinadas y estables. Hegel dice esto en la tercera frase del pasaje.

Ahora bien, dice Hegel en la primera parte de la cuarta frase, el Hombre se comprende en la Religión o en la *Teo*-logía precisamente *así*. Se contempla en su obra sin saber que es *su* obra; esta obra es para él, en consecuencia, una *Gestalt*, un *Sein*, un *Ser* divino e inmutable dado de una vez por todas, no una Acción o el resultado, el producto, de una Acción. Y frente a ese Ser, él mismo también es un *Sein*: un Hombre-cosa que mantiene una relación fija y dada de una vez por todas con el Dios-cosa.

Queda por explicar la segunda parte de la cuarta frase. Hegel dice ahí que en el capítulo VII sólo hablará de la *Gestalt*, de la «forma-exterior-plástica» del Espíritu, es decir, del Espíritu tal y como aparece en la *Teología*; en cuanto a la «un-*gestaltetes Wesen*», añade Hegel, en cuanto al Espíritu «privado-de-forma-concreta», o, en otros términos, en cuanto a la «noción-abstracta» (reiner *Begriff*) del Espíritu, *ya* la conocemos.

Ya la conocemos, en efecto, porque esta ««noción abstracta» del Espíritu quedó constituida al final del capítulo VI. Pero era *Hegel* quien apareció ahí; es decir, el Espíritu tal y como aparece en y por la Ciencia hegeliana.

¿Qué significa esto? Nosotros sabemos que la Ciencia hegeliana es el Saber *absoluto* en y por el cual el Espíritu se revela a sí mismo tal y como *es*. Ahora bien, si esta Ciencia conforma la *plenitud* de la revelación del Espíritu, la revelación teológica de ese Espíritu debe ser menos perfecta. Luego el análisis de la revelación teológica debe *preceder* al análisis de la revelación que hace la Ciencia de Hegel. Pero el capítulo VII viene *después* del final del capítulo VI, donde esta Ciencia *ya* ha aparecido.

Así que parece que hay aquí una contradicción. Pero, en realidad, no es así. La Ciencia de Hegel, en su *conjunto*, se analiza —bajo el nombre de «Saber absoluto»— en el capítulo VIII. El análisis del saber teológico *precede* entonces a este análisis. Lo único que hay que decir para eliminar cualquier rastro de contradicción es que lo que apareció al final del capítulo VI no era sino una *parte* o, mejor, un *aspecto* de la Ciencia hegeliana; un aspecto que, para formar el *todo* del «Saber absoluto» del capítulo VIII, debe completarse con el aspecto que se constituirá en y por el análisis del Saber religioso del capítulo VII.

Además, el propio Hegel lo señala en la frase en cuestión. Él dice ahí: «reiner *Begriff*»; lo que apareció al final del capítulo VI no es aún más que la noción *abstracta* de la Ciencia hegeliana y del Espíritu que se revela en y por ésta. En cuanto al *Begriff* en el sentido propio de la palabra, en cuanto al concepto-*concreto*, éste sólo aparece en el capítulo VIII. Ese elemento *concreto* le vendrá de la concreción de la *Gestalt* que aparecerá en el capítulo VII. El «*Begriff*» del capítulo VIII es el «reiner *Begriff*» del capítulo VI más la «*Gestalt*» del capítulo VII.

El Espíritu en Hegel es el Espíritu *humano*. La noción *abstracta* del Espíritu es la noción del *Espíritu abstracto*, es decir, del *Hombre abstracto*. Ahora bien, el Hombre *abstracto*, inexistente en lo real, que solamente existe en el *pensamiento*, solamente para el pensador que —al pensar lo *inexistente*— es un pensador *abstracto*; el Hombre *abstracto*, digo, es lo Particular *aislado*, opuesto a lo Universal, es decir, a la Comunidad, al Pueblo, al Estado, a la humanidad considerada en su *conjunto* espacio-temporal, a la Historia. Y yo ya dije que la *Filosofía* (prehegeliana), en oposición a la *Religión* o la *Teología*, se ocupa de ese Hombre abstracto. Lo que nos apareció al final del capítulo VI es, pues, Hegel, pero Hegel en tanto que el *último* de los *Filósofos* que se *opone* todavía a la Religión y que, por eso mismo, exige necesariamente un complemento *teo*-lógico. Lo que nos apareció es el aspecto *particularista*, el lado *Einzelheit*, de la Ciencia hegeliana. Y este aspecto debe completarse con un aspecto *universalista*, con el lado *Allgemeinheit*, para formar el *totalitarismo* del Saber absoluto. Este saber es *absoluto* únicamente porque el lado particular está ahí *vinculado* al lado universal, el cual deja de ser por ello una *teo*logía y se convierte en una *antropo*logía *universalista* que completa la filosofía *particularista* y da cuenta así de la *totalidad* del Espíritu como de un Espíritu *humano*. Sólo así Hegel es no solamente el *último* representante de la Filosofía que se opone a la Religión, sino también el *primer* pensador (Sabio) que *sustituye* la Religión

por la Ciencia en lugar de *oponerse* a ella. Ahora bien, Hegel mostrará en el capítulo VII cómo y por qué la Teología se convierte finalmente en una antropología atea; entiéndase: en una antropología que sigue siendo tan *universal* y *concreta* como la Teología de la que surge. Dicho de otra manera, Hegel mostró en el capítulo VI el origen del aspecto particularista de la Ciencia; en el capítulo VII mostrará el origen del lado universalista. Y por eso el capítulo VIII no sigue inmediatamente al capítulo VI. Por eso el capítulo VII está intercalado entre la primera aparición de la Ciencia hegeliana al final del capítulo VI y su último análisis en el capítulo VIII. El capítulo VI termina con la interpretación de Hegel sobre Napoleón. Napoleón mismo es un hombre *concreto*. Es incluso el más *concreto*, el más *real* de todos los hombres, puesto que es la primera realización de la Individualidad, de la *síntesis* de lo Particular y lo Universal. Pero, al final del capítulo VI, la Ciencia de Hegel no da cuenta más que del aspecto *particularista* de la *Individualidad* de Napoleón. Es cierto que ella no lo muestra en tanto que *Particular* propiamente dicho, es decir, en tanto que *opuesto* al Estado. Al contrario, esa Ciencia muestra que Napoleón y el Estado forman un todo. Pero ésta muestra ese todo en su aspecto particularista. Es decir, muestra a Napoleón en tanto que *creador* del Estado, hace ver que el Estado es la realización de la *Particularidad* de Napoleón, pero no habla del *Estado* napoleónico mismo, no muestra que Napoleón sólo es lo que es (es decir, el emperador Napoleón) gracias al *Estado* que ha creado.

O más exactamente, Hegel lo señala cuando afirma que Napoleón es un *Dios*; o más exactamente aún, *el* «Dios revelado» a los hombres en la plenitud de su realidad. Pero, al final del capítulo VI, esto sigue siendo *inexacto*, ya que todavía no se sabe qué es *Dios*. «*Das absolute Wesen* selbst», Dios mismo en tanto que *Dios*, no aparece hasta el capítulo VII. Y hay que conocer *todo* el capítulo VII para saber qué es Napoleón. Pues si él es el Dios *plenamente revelado*, es la integración de *todos* los Dioses que se le han revelado al Hombre en el transcurso de la Historia. De Napoleón solamente se podrá dar cuenta diciendo de él *todo* cuanto los hombres han dicho de sus diferentes dioses. Y en el capítulo VII nos enteramos de lo que ellos han dicho al respecto. Al final de este capítulo, en el Cristianismo protestante, el Dios-hombre, Cristo, se revela como la *Gemeinde*, como la Comunidad de creyentes. En ese momento ya no quedará por dar más que un paso: habrá que decir que esta Comunidad es el *Estado* (no la Iglesia), que es el Estado de Napoleón. Y Hegel lo dirá. Y, al decirlo, dará cuenta de Napoleón, es decir, del Hombre *concreto*. Sólo entonces tendrá Hegel un *Begriff*, una «noción-*concreta*» del Hombre, del *Geist*; será entonces cuando su saber sea verdaderamente un Saber *absoluto*, que no deberá ni podrá ya completarse con un saber *teológico*. En ese momento, el Espíritu dejará de ser una *Gestalt*, una forma-concreta *opuesta* a la Conciencia. Se convertirá en *Begriff*, en una forma-consciente-de-sí-*misma*. Pues el Espíritu (= Hombre) *sabrá* entonces, en y por el *pensamiento* de Hegel, que su *realidad* es su *obra* consciente y voluntaria, el Estado realizado por medio de la *Acción* de Napoleón.

Pero mientras el Estado no lo sepa (toda vez que la Ciencia de Hegel aún no forma parte de la enseñanza pública en el Imperio napoleónico), mientras el Estado no comprenda que la realidad-objetiva del Espíritu es *él*, el Hombre no verá en la objetivación del Espíritu su propia *obra*. En consecuencia, el Estado será para el Hombre una realidad autónoma, independiente de él, exterior a él: el Espíritu será comprendido en forma de *Sein*, de un Ser-dado casi natural. Es *esta* comprensión del Espíritu (o del Estado) la que se efectúa en la Teología, y Hegel hablará solamente de ella en el capítulo VII.

Sin embargo, aunque en la Teología el Espíritu posea para el Hombre la forma del *Sein*, del Ser-dado, ese Ser no es un ser *puramente* natural. Aun siendo un *Ser* extrahumano, el Espíritu sigue siendo Espíritu. Y este Ser *espiritual*, este Espíritu *existente*, se llama *Dios*. El Saber que se estudia en el capítulo VII no es, pues, ni una ciencia (convencional) de la *Naturaleza* ni una filosofía *antropológica* en el sentido prehegeliano de la palabra: es una *teo-logía*, que es una ciencia del *Espíritu*, pero del Espíritu concebido como un *Ser divino*.

Hegel lo explica en la frase siguiente (481: 13-19)[27]:

> Pero la diferencia-o-distinción entre la Conciencia [-exterior] y [la] Conciencia-de-sí se sitúa al mismo tiempo en el interior de esta última. La forma-concreta de la Religión [es decir, Dios] no contiene la existencia-empírica del Espíritu ni en la medida en que (*wie*) el Espíritu es [una] Naturaleza libre-o-independiente del pensamiento, ni en la medida en que es [un] Pensamiento libre-o-independiente de la existencia-empírica. Por el contrario, ésta [forma-concreta] es la existencia-empírica conservada en el acto-de-pensar, así como [ella es] una entidad-pensada que está ahí para sí misma [como existencia-empírica].

La Filosofía de la *Bewusstsein*, es decir, la Filosofía prehegeliana, no se ocupa del *Estado*, de la humanidad, de la Historia. Se ocupa solamente del Particular aislado. Ahora bien, si ella habla de lo *Particular*, también debe hablar necesariamente de lo *Universal* al que lo Particular

27. StA, 450: 27-33; FMJ, 791, FAG, 789.

se opone. Sólo que ese Universal no es ahí el *Estado*, sino la *Naturaleza*, es decir, algo que no depende efectivamente del Hombre y le es *exterior*. Esta Naturaleza es, pues, absolutamente inhumana. Al Hombre, por otro lado, no se le considera ahí más que en su oposición *pasiva* a esa Naturaleza: el contacto activo, transformador, con la Naturaleza, realizado en y por el Trabajo, se deja de lado. Concebido así, el Hombre se vuelve un ser absolutamente *no* natural, sin contacto *real* con la Naturaleza y sin *poder* sobre ella.

Este punto de vista de la Filosofía de la *Bewusstsein* lo representa con máxima nitidez Descartes, y Hegel está pensando en él al escribir la frase en cuestión. Pero *toda* la filosofía prehegeliana es a ese respecto más o menos cartesiana. Ésta trabaja con la oposición entre el Hombre aislado, reducido a *pensamiento* puro, irreal, y el Universo real y empírico, reducido al puro y simple Ser, completamente desespiritualizado, deshumanizado, privado de pensamiento. Y esta Filosofía se esfuerza inútilmente en encontrar el vínculo entre esa extensión privada de pensamiento que es para ella el Mundo real y ese pensamiento privado de extensión y de realidad que es para ella el Hombre. Inútilmente, ya que el vínculo real entre ambos —la *Acción* negadora y, por tanto, creadora de la Lucha y el Trabajo— le es totalmente desconocido.

Ahora bien, Hegel dice que la Religión no se ocupa ni de esa extensión ni de ese pensamiento. Dicho de otra manera, ella no es ni Ciencia física ni Filosofía. Pues la ciencia de la extensión deshumanizada es, a fin de cuentas, la Física matemática newtoniana; y la ciencia del pensamiento puro, la Filosofía en sentido abstracto, es la Filosofía prehegeliana de la *Bewusstsein*. La Religión o la Teología no tienen como objeto ni la Naturaleza ni el Pensamiento, sino el Espíritu. Como dice Hegel, su objeto es «la existencia-empírica que se *mantiene*-y-se-*conserva* en el pensamiento, así como una entidad-pensada que tiene —para sí misma— una existencia *empírica*».

«Para *nosotros*», es decir, para Hegel, este Espíritu es a la vez una realidad que se *mantiene* en el pensamiento activo y un pensamiento que se *realiza* en y por la acción; para *Hegel*, este Espíritu es el Hombre real y concreto, es decir, considerado en el conjunto de su *actividad* consciente y creadora que es la Historia universal y el Estado. Pero, para el Religioso, este Espíritu es una entidad *autónoma*, diferente del Hombre. Y Hegel lo señala en las primeras palabras del pasaje: en la Religión hay una *distinción* (*Unterschied*) entre la Conciencia-exterior y la Conciencia-de-sí. Es decir, que, en su concepción del Hombre, la Religión mantiene el punto de vista de la *Bewusstsein* o de la *Filosofía* prehegeliana. (Y por eso esta última puede *entenderse bien* con la Religión, y no puede, en realidad, existir sin ella). El Hombre es aquí una entidad *particular* que debe tener, por consiguiente, un complemento universal exterior. Para la Filosofía, ese complemento es la *Naturaleza*. Para la Religión, *Dios*.

Ésa es toda la diferencia. Y Hegel la explica cuando dice que, en la Religión, la oposición entre la *Bewusstsein* y la *Selbstbewusstsein* se encuentra situada en el interior de la Selbstbewusstsein, de la Conciencia-de-*sí*. Dicho de otra manera, el Hombre religioso encuentra *dentro de sí mismo* la oposición de lo Particular y lo Universal; lo Universal no está verdaderamente *fuera* del Hombre, no es completamente *inhumano*; lo Universal está en el Hombre, es espiritual, es *Espíritu*; lo Universal es Dios, no *Naturaleza*.

El Religioso se distingue de sí mismo *dentro* de sí mismo: éste opone *dentro de sí mismo*, en su Conciencia-*de-sí*, lo que para *él* es Conciencia-de-*sí* (es decir, conciencia de su ser *aislado*, íntimo, particular) frente a lo que para *él* es Conciencia-*exterior* (es decir, conciencia de su ser *vinculado* a lo Universal). Este Universal, al estar vinculado a lo Particular, al *Hombre*, no es *Naturaleza* inhumana. Es un *Espíritu* casi *humano* y, sin embargo, es *no* humano, puesto que está *opuesto* al Hombre. En una palabra, es Dios.

Lo Universal, al estar vinculado a lo Particular humano en la conciencia-de-sí del Religioso, también es humano o espiritual en el sentido de que es pensamiento, conciencia, conciencia-de-sí y *acción* libre y autónoma; en una palabra, Espíritu. Pero al estar al mismo tiempo *opuesto* a lo Particular humano, al no ser su obra, el producto de su *Acción*, este Espíritu es no humano, exterior al hombre, *dado*, en sí mismo *estático*; en una palabra, un *Sein*. Y este *Sein espiritual*, este *Espíritu* que existe como un *Sein*, es Dios.

El Espíritu concebido en tanto que *Sein*, es decir, como un Dios, es necesariamente una «bestimmte *Gestalt*», una entidad dotada de un carácter fijo, estable, dado de una vez por todas. Y cada Religión se distingue de las otras por la forma particular que el Espíritu adopta al ser concebido como el Dios de esa Religión.

Hegel dice esto al respecto (481: 19-29)[28]:

> Una Religión se diferencia-o-se-distingue de otra según la *determinación-específica* de la forma-concreta en la que el Espíritu se-sabe-o-se-conoce [en ella]. Sólo que hay que hacer al mismo tiempo la observación de que la presentación (*Darstellung*) del saber-o-del-conocimiento que el Espíritu tiene de sí mismo según esa *determinación-específica*

28. StA, 450: 33-451: 6; FMJ, 791-792; FAG, 789.

particular-y-aislada no agota, en realidad, el conjunto de una Religión objetivamente-real. La serie-consecutiva de las diferentes Religiones que resultarán [de los análisis del capítulo VII] sólo presenta, por otro lado, y en la misma medida, los diferentes aspectos de una sola-y-única [Religión], y puede decirse que de *cada* [Religión] *particular-y-aislada*. Y las re-presentaciones-exteriorizadoras que parecen distinguir una Religión objetivamente-real de otra se encuentran [en realidad] en cada una [de las Religiones].

Hegel repite aquí lo que ya dijo en la introducción general al capítulo VII. En la Religión, el Hombre toma, inconscientemente, conciencia del Hombre *concreto*. Ahora bien, el Hombre concreto incluye *todos* los elementos constitutivos del ser humano. Por consiguiente, no hay, hablando con propiedad, más que una *sola* Religión, puesto que *cada* Religión particular contiene *todos* los elementos que también se encuentran en todas las demás. Las Religiones se distinguen entonces entre sí sólo por el *acento*: en cada Religión particular uno de los elementos constitutivos está más acentuado que los otros, de forma que éstos permanecen casi inconscientes. Ese elemento acentuado corresponde siempre al elemento de la existencia humana que se realiza de modo particular en el *Mundo* histórico o en el Estado que produce la Religión en cuestión, y ese elemento toma en ésta, inconscientemente, conciencia de sí.

En el fondo, dice Hegel, no hay, por tanto, más que una *sola* Religión sobre la tierra. Sin embargo, la diferencia de acento no es en absoluto desdeñable, por lo que es necesario decir que hay *varias* Religiones diferentes. Ahora bien, la unidad y la pluralidad solamente se pueden conciliar en y por la noción del *devenir*. Luego es necesario decir que hay una *evolución* de *la* Religión, toda vez que las etapas de esta evolución vienen señaladas por lo que llamamos «*las* Religiones».

Y Hegel lo explica ahora (481: 29-482: 16)[29]:

Sin embargo, la diferencia-o-diversidad también debe considerarse al mismo tiempo como una diferencia-o-diversidad de la Religión. Pues habida cuenta de que el Espíritu se encuentra-situado (*befindet*) en la diferencia-o-distinción entre su Conciencia [-exterior] y su Conciencia-de-sí, el movimiento [-dialéctico] tiene como objetivo suprimir-dialécticamente esta diferencia-o-distinción-principal y dar a la forma-concreta que es [el] objeto-cósico de la Conciencia [-exterior] la forma de la Conciencia-de-sí. Ahora bien, esta diferencia-o-distinción no se suprime-dialécticamente por el mero hecho de que las formas-concretas

29. StA, 451: 6-24; FMJ, 792; FAG, 789-791.

que incluye la Conciencia [-exterior] tengan en sí mismas también el elemento-constitutivo del Yo-personal y de que el Dios esté *representado-exteriorizándose* (vorgestellt) como [una] *Conciencia-de-sí*. El Yo-personal *representado-exteriorizándose* no es el [Yo-personal] *objetivamente-real*. Para que el Yo-personal, así como para que cualquier otra determinación-especificadora más precisa (*nähere*) de la forma-concreta, pertenezca en verdad a ésta [forma-concreta], hace falta —por una parte— que aquél [Yo-personal] sea puesto en ella por la Actividad (*Tun*) de la Conciencia-de-sí, [y] que —por la otra— la determinación-especificadora menos-perfecta (*niedrige*) se muestre como habiendo sido suprimida-dialécticamente y comprendida-conceptualmente por la [determinación-especificadora] más-perfecta (*höhern*). Pues la entidad-representada-exteriorizándose deja de ser algo-representado-exteriorizándose, y [por tanto] algo extraño a su saber-o-a-su-conocimiento, debido únicamente al hecho de que el Yo-personal la ha producido, por lo que él contempla la determinación-especificadora del objeto-cósico como [siendo] la *suya-propia* [la del Yo], y, de ese modo, [él se contempla] a sí mismo en ese objeto-cósico.

Este pasaje confirma mi interpretación global del capítulo VII.

Hegel dice que hay una *evolución* —y una evolución *real*— de *la* Religión porque ésta se suprime finalmente a sí misma y se convierte en antropología atea (o hegeliana). Ahora bien, para que esto sea posible hace falta que la noción de Dios se *transforme* a lo largo de la *Historia*, que haya una historia de la *Religión*. Y Hegel acaba de señalar la marcha general de esta evolución.

El objetivo es la supresión de la oposición entre la *Bewusstsein* y la *Selbstbewusstsein*, es decir, la supresión precisamente de la trascendencia, la comprensión del Espíritu no ya como *divino*, sino como *humano*. Para que esto ocurra hace falta que el Hombre comprenda que *él* ha creado a Dios. Y para poder realizarlo él debe hacerse primero una idea de Dios que se *parezca* a la idea que se hace de sí mismo. Dicho de otra manera, el Hombre debe *antropomorfizar* cada vez más a Dios. Y esto es lo característico de la evolución teológica. Por otro lado, el Hombre debe constatar que las formas religiosas superadas son *su* obra, debe saber que *él* ha creado (inventado) los «*ídolos*» que veneraba *antes* de haber tomado conciencia del Dios «verdadero». Y esto también se efectúa en y por la *evolución* religiosa. (Toda vez que esta evolución sólo es, por supuesto, el reflejo ideológico de la evolución histórica *real*, *activa*).

El *resultado* final de la evolución religiosa es, así pues, la antropología atea de Hegel: la antropomorfización de Dios tiene su culmen en la idea de Cristo; después viene la comprensión del hecho de que esta idea

es un *producto* del espíritu *humano*; y en ese momento el Hombre se reconoce *a sí mismo* en Cristo, comprende que debería decir de *sí* todo cuanto ha dicho de su Dios. Ahora bien, quien lo dice es *Hegel*: el Hombre se contempla a sí mismo en el «Espíritu *objetivo*», concebido anteriormente como Espíritu divino, en cuanto comprende que ese Espíritu es el *Estado*, el cual es su *obra*; y él lo comprende en y por la filosofía estatal de Hegel, es decir, mediante la Ciencia que *reconoce* al Estado (absoluto, perfecto) y que es (o debería ser) *reconocida* por éste.

En la frase siguiente, Hegel precisa el carácter de la evolución religiosa diciendo esto (482: 16-23)[30]:

> La determinación-especificadora menos-perfecta [de la Religión] ha desaparecido al mismo tiempo mediante este comportamiento-activo (*Tätigkeit*) [del Yo-personal]. Pues la Actividad (*Tun*) es una [Actividad] negativa-o-negadora que se realiza a costa de otro. En la medida en que aquélla [determinación-especificadora menos perfecta] también está aún presente, retrocede hacia la inesencialidad; en cambio, allí donde la [determinación-especificadora] menos-perfecta es aún dominante mientras la [determinación-especificadora] más-perfecta también está presente, una se sitúa al lado de la otra [en tanto que] desinteresada-o-privada-de-Yo-personal (*selbstlos*).

Toda evolución es *creadora*, y toda creación es una *Acción* negadora de lo dado que sólo se *realiza* a costa de lo dado, en y por su *destrucción*. Así, cuando aparece una nueva Religión, las Religiones anteriores, *todas* las Religiones anteriores, son «*suprimidas*». O más exactamente, la acentuación de un nuevo aspecto solamente puede efectuarse mediante la *negación* de la acentuación de los otros.

Así es como las Religiones se distinguen unas de otras. En una Religión dada se conservan los aspectos acentuados en las Religiones anteriores; pero éstos ya no tienen valor *esencial*. Y al revés, los aspectos que se acentuarán más tarde ya están ahí; pero lo están de modo accesorio, sin valor propio, autónomo.

(Y esto sigue siendo verdadero para el *resultado* final de la evolución religiosa, es decir, para la Ciencia de Hegel, en lo que concierne a su relación con la última *Religión*, es decir, con el Cristianismo. En la teología cristiana está acentuado el aspecto de la *Individualidad* del Espíritu absoluto: Dios es una *Persona* y todos los demás aspectos de la divinidad ya no tienen importancia *esencial*. Y esta Persona es divino-*humana*. Por

30. StA, 451: 24-31; FMJ, 792; FAG, 791.

tanto, el aspecto acentuado en la Ciencia de Hegel, el lado *humano* del Espíritu, ya está presente. Pero es accesorio: el *hombre*, en Jesucristo, no es más que un soporte temporal de Dios, y está *subordinado* a éste. En Hegel, en cambio, incluso aunque haya antropo*teísmo*, el hecho de que el hombre sea *Dios*, es decir, un Espíritu trascendente, ya no tiene valor esencial. Lo característico del *Hombre*, lo espiritual en el Hombre, ya no es la posibilidad de trascender, de *huir* del Mundo hacia un más-allá cualquiera, sino que es, por el contrario, la posibilidad de mantenerse *en* el Mundo a la vez que se lo somete a sí).

La frase siguiente no hace sino precisar cuanto Hegel ya ha dicho. Dice ahí esto (482: 23-31)[31]:

> Por consiguiente, aunque las diferentes representaciones-exteriorizadoras [que se encuentran] en el interior de una Religión particular-y-aislada presentan el movimiento [-dialéctico] completo de las formas de la Religión [en cuanto tal], el carácter de cada una [de las Religiones particulares] está determinado-o-especificado por la unión específica (*besondre*) de la Conciencia [-exterior] y la Conciencia-de-sí, es decir, por el hecho de que la Conciencia-de-sí ha captado-y-comprendido en sí misma la determinación-especificadora del objeto-cósico de la Conciencia [-exterior], de que mediante su Actividad se ha apropiado completa-y-perfectamente de la determinación [en cuestión] y de que la sabe-o-la-conoce como la [determinación] realmente-esencial en oposición a las demás [determinaciones].

En cada Religión, el Religioso *sabe* que el aspecto acentuado es «*realmente*-esencial» (*wesentlich*). Y Hegel acaba de decir por qué. Porque el Hombre acaba de *realizar* en la realidad empírica, y por medio de la *Acción*, el elemento constitutivo de su existencia, un elemento del que toma conciencia en forma del carácter *esencial* de su Dios. Ese elemento es *suyo* porque lo ha *producido* él; y ese elemento es real porque él lo ha insertado en el Mundo real; así que es en ese elemento donde él es verdaderamente real y humano, es decir, *espiritual*. (Pues: «El verdadero *Ser* del hombre es su *Acción*»). Por tanto, el Hombre concebirá desde *este* aspecto al Espíritu en cuanto *tal*, que todavía es, para él, un Espíritu *divino*. En pocas palabras, el Hombre atribuye por medio de su *Pensamiento* teológico ese carácter a su *Dios* porque él ha realizado por medio de la *Acción* ese carácter en su *Mundo*.

Y Hegel lo dice con todas las letras en la siguiente frase (482: 31-37)[32]:

31. StA, 451: 31-38; FMJ, 792-793; FAG, 791.
32. StA, 451: 38-452: 4; FMJ, 793; FAG, 791.

La verdad [-objetiva] de la fe en una determinación-especificadora del Espíritu religioso [es decir, en un Dios determinado cualquiera] se muestra en el hecho de que el Espíritu *objetivamente-real* [es decir, el Pueblo que tiene la Religión en cuestión] está constituido de la misma manera (*so*) como [constituida está] la forma-concreta [= Dios] en la que aquél se contempla en la Religión [considerada]. Así, por ejemplo, la encarnación de Dios que se encuentra en la Religión oriental [precristiana] carece de verdad [-objetiva] porque su Espíritu objetivamente-real está privado de esta reconciliación [entiéndase: de lo Particular y lo Universal, toda vez que lo Particular es siempre el Hombre, y lo Universal, para la Religión, es Dios, y, para Hegel, el Estado].

Está claro. La *Wahrheit* es la revelación de una *realidad* en el sentido propio y fuerte del término. Por tanto, no hay *verdad* en una Religión más que en la medida en que la *idea* encerrada en la teología se ha realizado en el *Mundo* donde esa teología está vigente.

Así, dice Hegel, la teología cristiana no será una *verdad* mientras el *Mundo* cristiano no haya *realizado* la idea de la Individualidad, es decir, de la síntesis, de la fusión, de lo Particular y lo Universal, del Hombre real y el Espíritu.

(Esta observación, a primera vista inofensiva, contiene toda la crítica hegeliana al Cristianismo. El Cristianismo sólo se convierte en una verdad cuando la idea cristiana de la Individualidad se *realiza* en este *Mundo*. Pero en cuanto este ideal se ha *realizado*, deja de ser un *ideal*. Dicho de otra manera, el Hombre deja de proyectarlo en el más-allá, de pensarlo en categorías teo-lógicas. En lugar de *huir* del Mundo, él lo acepta y se *reconoce* ahí. Cuando el Cristianismo se *realiza* en el Mundo posrevolucionario napoleónico, deja de ser una Religión. Al convertirse en una *Verdad*, se convierte en la antropología *atea* de Hegel, en la Ciencia que expresa el Saber absoluto).

Por último, en el pasaje que cierra esta introducción, Hegel explica la manera como va a estudiar en el capítulo VII las diferentes Religiones que han aparecido en el transcurso de la historia (482: 37-483: 7)[33]:

Aquí no es posible [es decir, el capítulo VII] volver desde la totalidad de las determinaciones-especificadoras [del Espíritu] hacia la determinación-especificadora particular-y-aislada, ni mostrar en qué forma-concreta está incluida la integridad (*Vollständigkeit*) de las otras determinaciones-especificadoras en el interior de la determinación-especificadora [particular en cuestión] y de la Religión específica que le es propia. La forma más-perfecta [que está] recolocada bajo una [forma] menos-perfecta está privada de significado-o-importancia para el Espíritu consciente-de-sí; [ella] no pertenece al Espíritu sino superficialmente, y [ella no pertenece sino] a la representación-exteriorizadora del Espíritu. La forma más-perfecta debe ser considerada en su significado-o-importancia característica (*eigentümlichen*) y [debe ser considerada] allí donde ella sea [el] principio de una Religión específica y [allí donde] esté acreditada-como-verdadera-o-certificada (*bewährt*) por su Espíritu objetivamente-real.

33. StA, 452: 4-13; FMJ, 793; FAG, 791.

Hegel señala con estas palabras la diferencia que hay entre la *fenomenología* de la Religión que expondrá en el capítulo VII y una *historia* de las Religiones en el sentido corriente del término.

El historiador describe una religión dada tal y como se les aparece a quienes creen en ella o creían en ella. El fenomenólogo describe solamente el carácter *esencial* de esa religión. Es decir: él intenta situarla en el *conjunto* de la evolución religiosa, quiere señalar el *papel* que juega una religión dada en esta evolución. Dicho de otra manera, él quiere *comprender* cómo y por qué el resultado *general* de esta evolución es el resultado de una evolución que pasa por tales o cuales etapas dadas. Y para facilitar la *comprensión*, él «idealiza» las etapas. Es decir, él considera una religión dada no tal y como ha sido en *realidad*, sino tal y como *debería* haber sido si ella se hubiera comprendido perfectamente a sí misma, si ella hubiera realizado perfectamente su *misión* histórica. Y, para hacerlo, el fenomenólogo debe vincular cada religión al *Mundo* que la ha producido. Dicho de otra manera, el capítulo VII solamente se podrá escribir (y comprender) tras haber escrito (y comprendido) el capítulo VI.

a) Das Lichtwesen (483-484)[34]

Se trata de la religión indo-iraní de la luz. (Igualmente: del «maná» de los primitivos, desconocido para Hegel).

483, primer párrafo[35]. Hegel resume ahí el aspecto ontológico, metafísico, de su Sistema. Es una introducción a este parágrafo.

483, último párrafo, hasta 484[36]: el texto mismo de este parágrafo.

El Hombre es aquí un *reines Ich*: el Deseo aún está vacío de contenido y el Hombre aún no ha actuado. Éste toma conciencia del *Sein* natural como de algo dado, inmodificable; con ello toma conciencia de un aspecto de sí mismo, pero ese sí mismo no es aquí sino Deseo, es decir,

34. StA, 452-454; FMJ, 794-796; FAG, 791-795.
35. StA, 452; FMJ, 794; FAG, 791-793.
36. StA, 452-454; FMJ, 794-796; FAG, 793-795.

algo dado, natural (*Sein*). Pero ese *Sein* está «*mit dem Geiste erfüllt*»; está humanizado y tiene la forma de un *Herr* (Señor). El Hombre toma conciencia de lo divino porque no solamente es *Bewusstsein*, sino también *Selbstbewusstsein*. Hay en el Hombre un Deseo insatisfecho (puesto que el deseo satisfecho desaparece). El «*Herrn*» (483: 3 [por abajo])[37] es aquí el Amo *antes* de la Lucha, el *futuro* Amo, es decir, el Hombre-del-deseo de la introducción al capítulo IV. Todavía no hay Esclavos en la Sociedad correspondiente a la Religión natural. Es una Sociedad en la que uno tiene hambre y quiere hacer el amor: banquetes, orgías sexuales.

El *Sein* divinizado es aquí la «*Gestalt der Gestaltlosigkeit*» (484: 2)[38]: la Luz (pura, «abstracta») y las Tinieblas (484: 6)[39]; es el símbolo del Deseo vacío (el Yo tenebroso = las Tinieblas) frente a la Naturaleza (= la Luz). El símbolo de su interacción: la Luz vivificadora (sólo el Ser puede satisfacer el Deseo: el hombre debe comer, etc.) y el Fuego devorador (el Deseo *destruye* lo dado). [Cf. La noción de «maná»].

Característica esencial de esta religión: lo sublime, lo grandioso, lo majestuoso. Todo está concentrado en lo dado «sin medida». Este elemento (conformista) de la Majestad se mantendrá en todas las religiones, pero se volverá inesencial.

De qué modo esta religión se convierte en «totemismo» (484, último párrafo)[40]: Esparcimiento de la Luz en la Planta, etc. Lo venerado ahora es el Ser (*Sein*) en su existencia *concreta* (estadio de la satisfacción natural del Deseo, no ya el del Deseo aún insatisfecho).

b) Die Pflanze und das Tier (485-486)[41]

Totemismo.

Corresponde al estadio de la Lucha por la vida y la muerte (cap. IV, A); pero lo considerado aquí es todavía la Lucha misma, no la victoria que instaura la Dominación. Aspecto biológico de la Lucha. Religión del matar (se mata el animal-tótem, se sacrifica el dios). Es la religión de los pueblos que pelean hasta la muerte (485, final del primer párrafo)[42], no hasta la victoria (no se sabe hacer esclavos, etc...). Es una religión «natural» (la Planta, el Animal), sin contenido social propiamente dicho. No hay Estado.

37. StA, 453: 3; FMJ, 794; FAG, 793.
38. StA, 453: 6-7; FMJ, 794; FAG, 793.
39. StA, 453: 10-11; FMJ, 795; FAG, 793.
40. StA, 453; FMJ, 795; FAG, 793.
41. StA, 454-455; FMJ, 796-798; FAG, 795-797.
42. StA, 454; FMJ, 797; FAG, 795.

Segundo párrafo de este parágrafo: tránsito a la Religión del trabajo. Pero ésta será todavía una religión natural (aspecto biológico, físico). El tema será ahí el hombre que trabaja vuelto hacia la naturaleza, no el hombre para quien trabaja (el Amo).

c) Der Werkmeister (486-489)[43]

Religión egipcia.

Lo divinizado es el trabajo del hombre que no puede hacer otra cosa que trabajar. Trabajo condicionado por lo dado (por lo más urgente, se trabaja para no morir de hambre). Religión del campesino más que del artesano. Uno trabaja para sí mismo considerado en tanto que animal, no para un Amo esencialmente humano. (Religión del *futuro* Esclavo).

Trabajo necesario y forzado sin ser servil; esfuerzo considerable para obtener un resultado mediocre.

El Hombre no se contenta con trabajar; santifica su trabajo. Aquí, actitud correspondiente al *Verstand*. Hegel está pensando en la religión de los egipcios que se manifiesta en la forma abstracta de la Pirámide y el Obelisco, cosas que no existen en la Naturaleza y que simbolizan, por consiguiente, el Trabajo. Trabajo *racional* que no reproduce la naturaleza y que sólo realiza lo que existe en el espíritu humano. Se santificará la línea recta, que es *útil* (la palanca, etc.); la herramienta debe ser simple.

El Trabajo solamente se santificará mientras no haya Amo; cuando lo haya, el Trabajo ya no será, como aquí, un instinto «natural»; estará en función del «reconocimiento» específicamente humano.

Para otorgarle al muerto la vida eterna, su cadáver se coloca en el interior de un producto del trabajo humano *racional* (pirámide).

El obelisco = reloj solar. El culto a la Luz del parágrafo anterior está mediado aquí por el Trabajo humano.

Estas 3 etapas son los progresos de la Religión, las etapas hacia el Cristianismo. Pero también es un progreso hacia el ateísmo, puesto que cada estadio corresponde a una humanización más exhaustiva de Dios. *El hombre, con cada progreso, es superior al dios de la etapa anterior.* Cada vez que el Hombre *trabaja* para un Dios, lo supera, hasta que trabaje conscientemente para sí mismo (en el Estado perfecto).

43. StA, 455-458; FMJ, 798-802; FAG, 797-801.

Último párrafo del parágrafo: tránsito a la Religión griega. El hombre quiere habitar *mientras está vivo* la pirámide del muerto; quiere gozar de los productos del trabajo humano racional.

En el estadio del *Werkmeister*, el Hombre trabaja de todos modos para otro (el dios) y, por tanto, no está satisfecho. Pero éste no es un Trabajo propiamente humano, pues no está mediado por el Amo. Trabajo de abejas, en cierto modo. No hay «Servicio».

Durante este estadio, sin embargo, el Mundo se transforma (mediante ese trabajo); y el Hombre comienza trabajando para otro. Tránsito de la Religión-del-artesano (centrada en el productor) a la Religión-del-artista (orientada hacia el consumidor). Símbolo del tránsito: la Esfinge, pero la Esfinge que habla (mito y sacerdote).

B. *DIE KUNST-RELIGION* (490-520)[44]

Introducción (490-492)[45]

El Hombre *hablará* ahora de los dioses: mitología; y les *hablará* a los dioses: sacerdotes.

La Religión ya no es natural: el hombre habla. Y el dios se parece al hombre. La *Gestalt* (forma-concreta) divina se convierte en *Bewusstsein* (toma la apariencia humana). [Referencia al Trabajo: al principio domina la materia prima (natural), el *Eidos* no está aún más que en potencia; al final, la forma (humana) estará en acto]. 490: 9[46]: el hombre «*geistiger* Arbeiter *geworden*».

El «trabajador intelectual» se pone, en realidad, a hablar de sí mismo, aunque crea que está hablando de los dioses.

¿Cómo se produce el tránsito? Porque el Mundo real (griego) es distinto del anterior (egipcio). ¿En qué Mundo puede el Hombre hablar y no trabajar? Éste ya no es ni el Mundo de la cosecha (A, a), ni el del cazador (A, b), ni el Mundo puramente agrario (A, c).

Es el Mundo que en el capítulo VI, A se llamó: *der wahre Geist*. Es la Ciudad griega. (Aquí especialmente Atenas; en el capítulo VI, A, sobre todo Esparta). El Hombre (= Amo) ya no está obligado a trabajar con sus manos para mantener su existencia; se aprovecha del trabajo de los demás (= Esclavos) y no entra en contacto directo con la Naturaleza.

44. StA, 458-488; FMJ, 802-845; FAG, 803-851.
45. StA, 458-461; FMJ, 802-807; FAG, 803-807.
46. StA, 458: 34; FMJ, 803; FAG, 803.

Kunst-Religion = Religión de los Amos, en la que se revelarán a sí mismos inconscientemente.

En el interior de la sociedad agraria (de A, c) se forma una clase de Amos que vive de los productos agrícolas sin participar en su producción. Es el Mundo del *Anerkennung*, del Reconocimiento. Hay Lucha. Sólo que el objetivo ya no es matar, sino la victoria. Es el Mundo en el que hay Esclavos que han reconocido a los Amos y que trabajan, pero con una actitud de terror y para otro.

La sección B también se divide en tres parágrafos: a, b, c. *a*) = Deseo; *b*) = Lucha; *c*) = Trabajo. La misma división en B que en A entonces. Pero aquí ya no hay Deseo, Lucha y Trabajo «naturales». Ahora los hombres viven en las ciudades. Religión de la Ciudad. Deseos, Luchas y Trabajos específicamente humanos, toda vez que el Hombre no es aquí sino un Amo.

Pero ¿por qué una Religión *del Arte*? El Amo no es reconocido en cuanto tal más que por medio de la Esclavitud. Lo que distingue a uno de la otra: el Tiempo libre. El Amo no solamente *puede* no trabajar, sino que tampoco *debe* hacerlo. Sin embargo, algo tiene que hacer: las artes. («Trabaja» sin trabajar: «trabajador intelectual»). No sólo tiene que hacerlo moralmente (Aristóteles), sino que tampoco puede hacer otra cosa: no *sabe* trabajar.

Bello es el objeto que proporciona placer sin causar mal. Gozar del mundo sin realizar esfuerzos es vivir «como un artista».

Así pues, el Amo encontrará bellos los productos del Esclavo (que no le cuestan esfuerzo alguno) y los apreciará como esteta; estos productos se separan del esfuerzo de la producción y, por tanto, del productor. Así, su Religión será una *Kunst-Religion*, que diviniza el *Sein* en tanto que Belleza (olvidando que la Belleza es una *obra* humana).

Se siguen construyendo templos; pero lo que cuenta es la *belleza* del templo, y es el *hombre* quien la aprecia.

El Estado aparece con la Ciudad griega.

Antes, en Egipto por ejemplo, sólo había una mera apariencia de Estado. Y es que toda Sociedad basada en la división de «castas» aún es una sociedad «natural», pues esta división misma es natural, la Naturaleza se la impone al Hombre (si hay campesinos, herreros y curtidores es porque la tierra, el hierro y el cuero son naturalmente diferentes). También en la colmena hay división del trabajo. Por el contrario, la división en Amos y Servidores («clases») es humana; sólo hay Estado cuando hay Clases.

La religión griega es una Religión-artística porque es una religión de clase (los Amos). Es la *clase* de los Amos la que se da cuenta de la belleza del trabajo del Esclavo.

Pero la división en clases siempre descansa sobre un resto natural: el Esclavo trabaja para satisfacer las necesidades *naturales* del Amo. Por eso toda clase tiende siempre a transformarse en «casta» (¡herencia!).

O bien el Amo se atonta en el Placer, o bien «trabaja» sin trabajar (el arte). Pero el Mundo que resulta de ello es ilusorio («mundo» ficticio del arte y de las bellas letras).

Para que haya religión es necesario que el Hombre se trascienda; dicho de otra manera, es necesario que el Hombre y el Ciudadano no sean idénticos, que haya una oposición entre el Hombre y su Mundo, que el Hombre sea un rebelde.

Hegel dijo en un escrito de juventud: «Los pueblos felices no tienen religión». Él también pensaba por entonces que los griegos no habían sido religiosos. Pero, en la PhG, ya no piensa que los griegos hayan sido un pueblo «feliz».

Para que haya *Kunst-Religion* es necesario que el Hombre, es decir, el Amo, tome conciencia de la insuficiencia del Mundo en el que vive (el *sittliche Welt*). El Esclavo no cuenta, puesto que está al margen del Estado y la Religión expresa el Estado.

El Hombre insatisfecho es aquí el Amo ocioso e improductivo. Es de su Religión de lo que se trata.

En el Paganismo hay dos Religiones:

a) la Religión familiar (sobre la que Hegel no vuelve aquí; véase el cap. VI, A, a);

b) la Religión oficial, que surge del descontento del Ciudadano.

¿Cómo puede haber ahí una síntesis entre lo Universal y lo Particular (este último es empujado al ostracismo: la Ciudad arroja a la Naturaleza a quien quiere imponer su Particularidad frente a la Universalidad, es decir, frente al Estado)? Por el *Genuss*, por el Goce que producen los productos del trabajo de otro. Este goce estético puede provocar la *Freude* (alegría), pero no la *Befriedigung* (satisfacción). Pues la acción mediadora (el Trabajo) no es aquí la acción de quien está «alegre». Ésa es la insuficiencia del goce artístico.

El Hombre, al no estar «satisfecho» con la obra de arte, pensará que la ha hecho (o que ha sido hecha) para *otro*, para un dios.

¿Cuál es la esencia del Mundo de la moral tradicional, que se revelará en y por la Religión del arte? Hegel responde a esto cuando resume la descripción que hizo de ese Mundo en el capítulo VI, A («*Denn*

die Wirklichkeit [...] *findet*» [491: 3-20])[47]. La dialéctica de ese Mundo desemboca en el «Espíritu subjetivamente cierto de sí mismo». Éste es el propietario de esclavos, el Amo.

«*Die Vollendung* [...] *hervorbringt*» (491: 21-492: 3)[48]. El Amo se vuelve un Esteta. El Esteta está en verdad «*subjetivamente* cierto de sí mismo», pero no es *reconocido* en cuanto tal ni por la masa ni por los otros Estetas. Ésa es su insatisfacción. El Esteta llora la pérdida de su Mundo, es un «emigrado»; echa de menos su Mundo. Huye del Mundo porque no se atreve a cambiarlo a fin de hacerlo conforme a su «ideal» estético.

El Esteta aspira así a una Religión.

492, segundo párrafo[49]. En esta época aparece *die absolute Kunst*. El Arte es aquí Religión y la Religión es Arte.

492, tercer párrafo[50]. Más adelante, el *Geist* superará al Arte.

Temas de los tres parágrafos de la sección B:

a) el Hombre quiere hacerse reconocer sin luchar ni trabajar: artes plásticas y poesía (*das abstrakte Kunstwerk*);

b) Lucha sin trabajo (y sin riesgo para la vida) que se hace con vistas al reconocimiento: el deporte (*das lebendige Kunstwerk*);

c) el Trabajo en el interior de la Lucha por el reconocimiento, pero no un trabajo físico; trabajar significa, en general, construir un Mundo no natural, pero aquí se quiere hacer eso sin esfuerzo físico: la literatura, el «mundo» de la ficción (epopeya, tragedia, comedia) (*das geistige Kunstwerk*).

a) *Das abstrakte Kunstwerk* (493-502)[51]

El parágrafo *a* se subdivide en tres etapas dialécticas (no señaladas en el texto):

1. La estatua, el arte representativo plástico. Esta etapa corresponde a VII, A, a: el artista venera la Naturaleza y cree en la belleza (concebida como «maná»). Corresponde asimismo a VII, B, c, 1: la epopeya, la descripción estática.

2. El himno (coro). Corresponde a la poesía lírica. La Lucha en lo que ésta tiene de más general, antes de la lucha física misma: interacción

47. StA, 459: 22-39; FMJ, 804; FAG, 803-805.
48. StA, 459: 39-460: 20; FMJ, 804-805; FAG, 805.
49. StA, 460; FMJ, 805; FAG, 805.
50. StA, 460; FMJ, 806; FAG, 805.
51. StA, 461-470; FMJ, 807-819; FAG, 807-821.

puramente verbal. La comunión se efectúa sólo a través de la palabra. Su insuficiencia se compensa en:

3. Culto. La interacción es más real. Acción compartida entre los participantes; lucha simbólica. Construcción del Templo. El Culto no se puede aplicar al *conjunto* de la vida real: la totalidad de la existencia humana no está santificada. (Parágrafo *b*: el Deporte como intermediario entre la Lucha cultural simbólica y la Lucha real).

Primera etapa (493: 11-495: 1 [por abajo])[52]

Tres preguntas: 1) ¿qué es el arte?; 2) ¿cuál es la teología correspondiente?; 3) ¿qué es el artista?

Primera pregunta (493: 11-32)[53]. *La Estatua*. El artista no logra reconciliar el Ser y la Acción en la Estatua. Ésta no es sino la imagen de lo inmóvil (ya sucedido) del Hombre.

El Templo que rodea a la Estatua. Uno representa lo Universal; la otra, lo Particular. Relación real y desajuste también real. Corresponde asimismo a la discordancia entre la vida privada del Amo y el Estado pagano, su vida de Ciudadano.

El Templo. El Templo griego es más «racional» (más «ateo») que las formas anteriores: tiene la forma de una casa, es decir, de una vivienda *humana*. Pero el Amo olvida el esfuerzo del Esclavo; él cree que el Mundo natural, el Cosmos, ya es racional. Así, el cuerpo humano es, para él, racional. Pero se equivoca y termina por darse cuenta de ello. El Templo, que ya no tiene aquí la simplicidad de la pirámide y el obelisco, se complica con la aparición de la irracionalidad (proporciones irracionales). (Sólo el Trabajo «racionaliza» la Naturaleza, es decir, la humaniza al hacerla conforme al Hombre).

Segunda pregunta (493: 33-494: 27)[54]. *El dios que vive en la estatua*. Tránsito al antropomorfismo: se ha suprimido la *Bedürftigkeit* de la vida animal. El Amo ya no depende de la Naturaleza; mejor, tiene tiempo libre. (La lucha entre los dioses olímpicos y los Titanes simboliza la Lucha del Hombre y la Naturaleza, que es, en realidad, Trabajo).

Tercera pregunta (494: 28-495: 1 [por abajo])[55]. El *Artista* no consigue ser reconocido más que por la inmóvil y muda Estatua; así, él no consigue que se reconozca *su actividad*; de ahí la insuficiencia del arte

52. StA, 461: 26-464: 12; FMJ, 807-811; FAG, 807-811.
53. StA, 461: 26-462: 9; FMJ, 807-808; FAG, 807.
54. StA, 462: 10-463: 2; FMJ, 808-809; FAG, 807-809.
55. StA, 463: 3-464: 12; FMJ, 809-811; FAG, 809-811.

plástico. Es entonces cuando él consigue que se reconozca la obra misma; ni su producción ni su consumo. Su Alegría (*Freude*) es así «abstracta»; ésta no es humana porque el Hombre no es Ser, sino Acción. Lo verdaderamente humano es precisamente la producción y el consumo de las obras de arte, no esas obras mismas.

Segunda etapa (496: 1-498: 32)[56]

Aparece aquí la *palabra*, que tiene dos aspectos: *a*) su *Dasein* = existencia-empírica (el sonido); *b*) su existencia no natural (el sentido).

La subjetividad es reconocida por *todos* los otros mediante el Lenguaje; pero este reconocimiento mediante la comprensión verbal es *inmediato*, y ésa es también su insuficiencia. La existencia humana no se reduce al Lenguaje; el Hombre reconocido sólo en función de su Lenguaje no es, pues, el Hombre integral. El Poeta se diferencia del Hombre integral. La Poesía es el alma (no el conjunto de alma y cuerpo). Esta existencia parcial en el Lenguaje (poético) tiende, por tanto, a presentarse como diferente de mí, como distinta a mí, como existiendo en otro plano distinto a mí: la Poesía tiene tendencia a acercarse a lo divino, a volverse religiosa: el Himno religioso (496: 19)[57].

El Dios del Poeta tiene su actividad en el interior de sí mismo; esta actividad es pura y abstracta, inmediata: éste no será entonces un Dios creador, será el Dios «perfecto» que se basta a sí mismo. (Los dioses de Epicuro).

Al Himno (como *Dasein*) le corresponde la *Andacht* (la plegaria), la oración (como *Innerlichkeit*).

El desarrollo dialéctico que se detiene en 496: 28 se retoma en 498: 22-32[58]: la Poesía —como el Tiempo— es pasajera, efímera. Carece de *Bestehen*.

Comentario intercalado (496: 29-498: 21)[59] sobre el Oráculo. En la Poesía (el Himno), el Poeta habla a los dioses y de los dioses. En el Oráculo, el dios habla al hombre y del hombre.

El vínculo dialéctico del Oráculo: la Religión natural. Así que esto es un comentario intercalado. El Oráculo es la primera forma del Lenguaje (= *Logos*) que hay sobre la tierra. Pero éste no es aún un Lenguaje ver-

56. StA, 464: 13-466: 39; FMJ, 811-815; FAG, 811-815.
57. StA, 464: 30; FMJ, 812; FAG, 813.
58. StA, 464: 39 y 466: 30-39; FMJ, 812 y 814; FAG, 813 y 815.
59. StA, 464: 40-466: 29; FMJ, 812-814; FAG, 813-815.

daderamente humano; no tiene contenido universal. Final de 496[60]: el Hombre que habla por primera vez un Lenguaje humano con contenido universal está aislado; la Sociedad no le comprende. Se sabe y se siente, así pues, como un Particular, y cree que está «inspirado».

Ese Lenguaje revela siempre lo dado y nada más que lo dado; incluso en el Oráculo «revolucionario»: lo único que cambia es la actitud de quien lo usa. El Oráculo es o bien estrictamente incomprensible, o bien revela lo dado (y entonces es banal, conformista).

497-498[61]: Sócrates y su *daimon*.

«*Das Höhere als beide* [...]» (498: 17-21)[62]. La última frase del comentario expresa la «moral» de Hegel.

Tercera etapa (498: 33-502)[63]

El Culto = síntesis de la Estatua y el Himno. Sólo hay Religión y Culto cuando hay huida, es decir, cuando no hay satisfacción por medio de la acción. Como en el Culto hay acción (aunque simbólica), la trascendencia está atenuada: el Dios, como el Hombre, participa en esta «acción» (del culto). Por tanto, hay interacción entre el Hombre y Dios.

Tres elementos dialécticos del culto: 1) Plegaria mística (= Deseo). 2) Sacrificio (= Lucha). 3) Construcción del templo (= Trabajo).

1. (499: 3-22)[64]. El Culto surge del Himno, no de la Plástica. Un elemento que existe en todo Culto, pero que no le es esencial, es el elemento místico. (Origen: la *Andacht* de la primera etapa. Cuando se separa del Culto oficial: los Misterios). El Místico es activista. El Poeta muestra el objeto deseado y no quiere consumirlo. Es un acto, pero truncado. La Mística es una actitud de estructura activa, puesto que hay supresión del objeto e identificación con el sujeto (pero esto se traslada a lo imaginario).

Tránsito de la Poesía al (pseudo) Culto místico: el Poeta, al volverse Místico, quiere superar la *Freude*; él quiere ahora identificarse con el objeto, pero no quiere suprimirlo todavía. Esto será entonces un fracaso, puesto que no quiere cometer el «crimen» de la supresión del objeto. El crimen (del *Deseo*) será simbólico, y la purificación también.

2. (499: 23-501: 15)[65]. La acción, primero meramente interna, se vuelve ahora real, manifiesta, pero sigue siendo simbólica. La acción ritual lleva de nuevo al Hombre hasta sí mismo, pero no al Hombre tal y como vive en el Mundo real.

El Sacrificio. Éste refleja *la Lucha*: el Amo sacrifica su vida por el Estado, pero el Estado (pagano) siempre le devuelve menos de lo que él sacrifica. En el Culto, él no sacrifica a Dios su vida, sino que sacrifica simbólicamente objetos que le pertenecen, esperando con ello lograr la unión de lo Particular y lo Universal que no consigue en su existencia real (de Ciudadano) en el seno del Mundo pagano.

Como sucede en el Mundo real completamente lleno por el Ser, el mundo divino no tiene sitio para una nueva divinidad; así que para santificar al hombre hay que destruir una parte de lo divino: ése es el sentido del Sacrificio, donde el objeto sacrificado se identifica con un Dios.

El Sacrificio conduce al Goce, al *Genuss*. Ingesta común del animal sacrificado. Pero este Goce no tiene futuro, es efímero (como la Poesía), puesto que no incluye el Trabajo (carece de *Bestehen*).

El Amo experimenta así, en y por el Culto, su insuficiencia.

3. (501, segundo párrafo)[66]. *El trabajo* se introducirá (simbólicamente) en el Culto. Por eso éste se completará con la construcción ritual del templo.

Este Trabajo suprime la trascendencia, y en el Culto —y ahora en el Templo edificado— el Pueblo manifiesta su propia gloria («*seines eignen Reichtumes und Putzes*»; última línea de este parágrafo).

b) Das lebendige Kunstwerk (502-506)[67]

502, segundo párrafo[68]: única alusión a la religión judía. Hegel no habla de ella en la PhG; esto sólo es un comentario. Esta religión es la síntesis de los tres elementos descritos en el capítulo VII, A; ella es, pues, la perfección de la Religión natural. (Cf. los *Escritos de juventud* editados por Nohl[69]).

La religión judía no es una religión de Amos. Aparentemente, hay judíos gentiles de modo análogo a como hay griegos bárbaros. Eso es falso, ya que el Estado judío no es reconocido como Estado. El judío vive en un mundo prepolítico; su Religión, por tanto, es la de la naturaleza. Si él fuera guerrero, debería establecer un vínculo totémico con su

60. StA, 465; FMJ, 812; FAG, 813.
61. StA, 465-466; FMJ, 813-814; FAG, 813-815.
62. StA, 466: 25-29; FMJ, 814; FAG, 815.
63. StA, 466: 40-470; FMJ, 815-819; FAG, 815-821.
64. StA, 467: 10-467: 28; FMJ, 815; FAG, 817.
65. StA, 467: 29-469: 19; FMJ, 816-818; FAG, 817-819.
66. StA, 469; FMJ, 818; FAG, 819.
67. StA, 470-474; FMJ, 819-825; FAG, 821-827.
68. StA, 470; FMJ, 819; FAG, 821.
69. G. W. F. Hegel, *Hegels theologische Jugendschriften* (1907), ed. de H. Nohl, Minerva, Fráncfort d.M., 1966. También en HW 1 y EJ.

Dios. Pero no consigue imponerse como pueblo guerrero; éste regresa al estadio primitivo del dios-maná, del Uno «abstracto».

Y si el pueblo es vencido, su Dios es aun así vencedor, puesto que él ha querido esa derrota. Así que la derrota del pueblo judío es, en el fondo, la victoria de un pueblo sobre sí mismo.

El pueblo judío también es constructor de un Templo. El Dios-tótem también es un Dios-artesano, un Creador-demiurgo.

Tenemos entonces: un Dios-maná que actúa en el Trabajo. Síntesis paradójica.

Esta Religión, en tanto que natural, es inferior a la Religión griega, que ya es humana porque es artística. Pero aquélla es superior a ésta en la medida en que la Religión griega no es sino una Religión de Amos (limitados, idénticos a sí mismos).

El Dios bíblico, al ser uno, sin contrincante, puede cambiar sin llegar a ser menos de lo que era; los dioses paganos, por el contrario, deben seguir siendo ellos mismos («perfectos») a menos de degradarse.

El Dios bíblico termina por ser una Perfección que *ha llegado a ser* tal, lo cual es incomprensible para la Razón abstracta. Se convierte en el Dios cristiano y se mantiene bajo esta forma mientras dure la Historia.

Aquí también hay tres etapas dialécticas: 1) Los Misterios (la Bacanal); 2) El Atleta (la Fiesta); 3) El Lenguaje literario (Píndaro, etcétera).

Primero hay una breve introducción (segundo párrafo de este parágrafo): tránsito del Culto público a los Misterios.

1. *Los Misterios* (503-504)[70]

La relación Ciudadano-Estado se manifiesta a través de los Misterios, que son una síntesis del Culto público (sacrificio) y el elemento místico de la Religión. Este elemento aparece aquí bajo una nueva forma, pues el dios ya no es aquí solamente objeto de Contemplación (*Andacht*), sino también de *Begierde*, de Deseo. Hay en los Misterios, así pues, un elemento de Deseo que entraña destrucción (Bacanales). Misterios griegos = primer intento, ingenuo, de divinización del Hombre.

(504: 1-7[71]: comentario intercalado que se dirige contra los filósofos racionalistas, desde Kant hasta Schelling. El hegelianismo consiste en comprender la Historia como el devenir de la Verdad. Los otros se equivocan al creer que con la mera razón pueden lograr el conocimiento de la verdad. Este comentario refuta el supuesto «panlogismo» de Hegel).

70. StA, 471-472; FMJ, 821-823; FAG, 823-825.
71. StA, 472: 2-8; FMJ, 822; FAG, 823.

Los dos párrafos siguientes (504)[72]:

El Hombre se vuelve humano cuando deja de desear una *cosa* y desea un *deseo*. El «primer» Deseo es reprimido en y por la Lucha, y el Hombre deja así de ser un animal. Esta sublimación se manifiesta primero en el Arte plástico, en la Poesía lírica, en la Mística, donde el objeto deseado ya no es real; y en el último caso, la idea misma de objeto desaparece. El Hombre que no quiera perderse en la «unión mística» regresará a la base material de su Deseo. El primer paso: el culto orgiástico de los Misterios. El Hombre vuelve a encontrar aquí un objeto material deseado y se vuelve a convertir en hambre (Eleusis) y sexualidad (Dionisos). Sin embargo, esto no es un paso atrás porque la conciencia de sí se mantiene.

La Orgía integra, por tanto, los elementos (activos) que el Culto oficial había excluido. Pero ella también es puntual, efímera. Ésa es su insuficiencia. Tan difícil es vivir en una perpetua orgía como pasarse la vida en un Templo. Aquí el contenido (la existencia humana) todavía desborda, en realidad, la forma (religiosa, «artística»). El Hombre supera la Orgía y los Misterios porque quiere realizar verdadera y totalmente su vida corporal, porque no quiere disolverse. Los Misterios paganos son los misterios del Pan y del Vino, aún no los de la Carne y de la Sangre. El culto al Atleta hace la transición.

2. *El Atleta* (504: 34-505: 21)[73]

Los misterios de los dioses superiores: los Juegos Olímpicos, la Fiesta religiosa. El Atleta representa la esencia de la Religión del Arte; él es a la vez el ideal del Amo (reconocido sin crimen) y un Dios hecho carne. Este Culto de los Juegos y del Atleta es la fiesta que el Hombre se da *en su propio honor*. El Atleta: «[*E*]*in beseeltes lebendiges Kunstwerk*», «[U]na obra de arte viviente y animada» (505: 16)[74].

Por primera vez, el Hombre puede vivir totalmente en un Mundo «religioso». Aquí: el Atleta que vive en el «mundo» deportivo. (No se puede vivir en un «mundo» de Estatuas, ni en un Templo, etc. Lo que falta es el Espíritu; el Atleta no *habla*: no hay *Logos*, sólo Carne).

72. StA, 472; FMJ, 822-823; FAG, 825.
73. StA, 472: 34-473: 20; FMJ, 823-824; FAG, 825-827.
74. StA, 473: 15-16; FMJ, 823-824; FAG, 825.

3. *El Lenguaje literario* (último párrafo de este parágrafo)

El Atleta es silencioso. Pero el Poeta ditirámbico habla de él (Píndaro). Tránsito de la Religión artística propiamente dicha a la Religión literaria (VII, B, c).

c) *Das geistige Kunstwerk* (506-520)[75]

El «Mundo deportivo» es un Mundo humano, se puede vivir ahí; incluso a primera vista es perfecto, puesto que ahí existe un «campeón del mundo», es decir, un hombre universalmente reconocido en su particularidad como consecuencia de una lucha. Pero a esta lucha deportiva le falta *seriedad* (no hay riesgo para la vida) y, además, al Hombre sólo se le reconoce aquí por su cuerpo. Luego el «Mundo deportivo» es imperfecto: no hay una auténtica Individualidad (integral) ni, por tanto, una verdadera «satisfacción».

El nuevo Mundo que surge de ahí es un Mundo literario. A este Mundo le falta *Wirklichkeit*, realidad-objetiva. El Hombre huye del Mundo real al construir el Mundo literario; este mundo es, pues, religioso. Y toda Religión entraña necesariamente una Literatura: primero sagrada y después profana, pero atribuyéndose siempre un valor supremo. Toda Literatura crea un Mundo. El Mundo literario pagano (religioso) nace con la Epopeya, vive en la Tragedia y muere como Comedia. De ahí las tres etapas dialécticas: 1) la Epopeya: los marcos de ese Mundo; 2) la Tragedia: el actor que actúa en el interior de esos marcos; 3) la Comedia: el resultado de la acción de ese actor.

(No hay introducción, ya que la introducción general a VII, B, c es el último párrafo de VII, B, b, es decir, la tercera etapa de la dialéctica anterior; la Literatura surge de los Misterios y la Orgía, así como del Deporte).

1. *La Epopeya* (506: 19-510: 10)[76]

Primer párrafo de este parágrafo: primera unión de los pueblos en una Nación para un fin común, por ejemplo la Guerra de Troya. Esta unión sólo se hace por exclusión (unión contra...). Su acción no es el resultado de la «esencia» de ese Mundo: no hay *Estado* universal, no hay Imperio.

Segundo párrafo: análisis del Mundo épico. Éste es total; se puede vivir ahí. Pero hay un *Oberbefehl*, no un *Oberherrschaft*: un mando único, pero no un gobierno único. Esto se refleja en el Panteón. (Estadio de la Sensación, aún no el de la Percepción-Tragedia o el del Entendimiento-Comedia).

No hay un auténtico Héroe, único (Actor): cuando aparezca, deberá destruir aquella unión; la Tragedia será esto. Entonces se manifestará de modo abierto el conflicto entre lo Universal y lo Particular, latente en el Mundo de la «unión sagrada».

Tercer párrafo: este Mundo se le revela al Hombre a través de la Epopeya.

Der Schluss (el «Silogismo») de la Epopeya: 1) *das Extrem der Allgemeinheit = die Götterwelt*; 2) *die Mitte (Besonderheit) = das Volk in seinem Helden*; 3) *das Extrem der Einzelheit = der Sänger.*

El Pueblo, que actúa a través de sus Héroes y que está individualizado en ellos, sirve de término medio entre el Olimpo, que representa lo Universal, y el Rapsoda épico, que encarna lo Particular.

El *Sänger crea* ese Mundo, no lo reproduce. No hay «realismo». Los dioses *actúan* (elemento nuevo respecto a lo anterior: antes [en el Arte] el Hombre tomaba conciencia de sí en tanto que *Sein*; ahora [en la Literatura] toma conciencia de sí en tanto que Acción).

Cuarto párrafo: la acción del Héroe épico. (508: 22[77]: «*synthetische*» significa aquí «yuxtapuesto», pues todavía no hay una auténtica síntesis). Esa acción destruirá la calma de la Nación, su (pseudo)síntesis, y manifestará su contradicción interna: a la coalición de Naciones no la dirige un Estado victorioso; no es *tal* Nación en concreto la que resulta ser victoriosa, sino las «Naciones unidas». Entonces: o bien se suprime la victoria, o bien se suprimen las diferentes Naciones integrándolas en un Imperio. En ambos casos es el final del Mundo épico.

Quinto párrafo: el conflicto épico también se manifiesta en el mundo divino de la Epopeya. Tiene gracia ver cómo los dioses olvidan en sus conflictos su naturaleza *eterna*: ¿por qué luchan si ninguna victoria podría cambiar su naturaleza? Se trata de un mero juego sin resultado ni éxito.

{ Silencio del animal (y del Atleta) → Literatura → Saber absoluto
{ Particularidad aislada → Nación → Imperio

Para realizarse, la Nación se «suprime» a sí misma en el Imperio. El primer Imperio: el de Alejandro, que es el primer Héroe trágico (el Actor); fracasa porque trata de realizar el Imperio en un Mundo de Amos, no de Ciudadanos (como lo hará Napoleón).

75. StA, 474-488; FMJ, 825-845; FAG, 829-851.
76. StA, 474: 16-478: 4; FMJ, 825-830; FAG, 829-833.

77. StA, 476: 19; FMJ, 828; FAG, 831.

2. *La Tragedia* (510: 11-517: 31)[78]

(Esquilo. *La Orestiada* está en la base del análisis; cf. también cap. VI, A, a-b).

Personaje nuevo e importante: el Actor.

La Tragedia manifiesta el conflicto entre lo Particular y lo Universal en el Mundo de los Amos paganos: conflicto irresoluble. Tras la victoria épica de las «Naciones unidas», la coalición se disuelve, cada pueblo se encierra en sí mismo. Lo Universal se fragmenta, pero se mantiene, pues cada pueblo (y cada hombre) halla en sí mismo la contradicción entre la acción universal y la actividad particularista. En el Mundo épico, esa contradicción parecía exterior y suprimible; ahora, en el Mundo trágico, se vuelve necesaria, manifiesta y esencial.

(Por *Notwendigkeit* hay que entender aquí el Destino, es decir, el Imperio en el que serán integradas las Naciones o Pueblos).

El «Silogismo» épico anterior:
- *Extrem*: el Destino imperial representado por los dioses;
- *Mitte*: la Nación o el Pueblo heroico;
- *Extrem*: el Rapsoda, que ve la llegada del Imperio y lo comprende, lo anuncia; pero con ello él se excluye de la Nación y se aniquila.

En la Tragedia aparece el Actor en el que se encarnan ambos «extremos». (El autor que *comprende* el Destino debe volverse activo). El Actor se da cuenta de la solución al conflicto, pero no puede (de lo contrario, sería Alejandro) realizarla.

Pero la acción del Actor trágico es evidentemente imaginaria. El culmen del arte será la Comedia, en la que el Actor actúa exactamente igual a como actúa el hombre en la vida cotidiana. Entonces el arte se «suprime» a sí mismo; pasa a la vida real.

El Héroe épico estaba mudo; era el Rapsoda el que hablaba por él (lo narraba). El Héroe trágico habla; el Actor habla por él y se pone su máscara.

En la Epopeya hay que saber qué está pasando; en la Tragedia, qué se está diciendo. En la guerra con el extranjero (épica) no se necesita hablar; en la guerra civil (trágica): discurso.

511, segundo párrafo[79]: «*Der* allgemeine Boden [...]».

78. StA, 478: 5-485: 11; FMJ, 830-841; FAG, 835-845.
79. StA, 479; FMJ, 832; FAG, 837.

Tres elementos constitutivos de la Tragedia: 1) el Coro; 2) el Actor; y 3) los Espectadores.

Primera condición de la situación trágica: el Pueblo (= Coro) es pasivo. La acción no es suya. El Pueblo ve cómo ambos Héroes (Actores) se van a pique sin poder intervenir. Ve el conflicto, pero no ve la posibilidad de resolverlo y se lamenta. Es el personaje más trágico de la Tragedia; y también lo es el autor en tanto que está unido al Coro.

El Coro sabe que el final de la Acción será trágica y, aun así, hace actuar al Héroe. La situación es análoga a la Religión mística: el Héroe es un cabeza de turco. Pero esto no es en *serio*: no se mata al actor, evidentemente; y el conflicto se resolverá finalmente debido a que el Héroe perderá su cualidad trágica y se volverá cómico.

En la Tragedia solamente puede haber dos Actores; no hay un tercero porque no hay un «término medio» que resuelva el conflicto. Así que sólo hay un autor trágico: Esquilo.

Referencia al capítulo VI, A, a-b. La Sociedad (la *Wesen* de la Sociedad) de Amos es en sí misma contradictoria, y al realizarla por medio de la Acción se la hace, por tanto, desaparecer. Esta Acción que se efectúa en el interior de un Mundo cerrado es *criminal*: se trata sobre todo de la guerra civil, el crimen por excelencia.

El politeísmo de la Epopeya se convierte en la Tragedia en un dualismo: los dioses de la Ciudad superiores y los dioses del infierno, los dioses de la Familia. Apolo, Zeus, Atenea, por una parte; por la otra, las Erineas en *La Orestiada*.

(Cf. HW 2, 495-496, primer ensayo de Hegel sobre la Tragedia[80]).

El sacrificio de Ifigenia manifiesta la contradicción entre el Estado y la Familia. Con el asesinato de Agamenón se suprime el principio mismo de la Realeza (= Estado) y la Familia le quita todo el espacio al Estado. (Egisto no es un Rey). Al destruir a la Familia (matando a la madre), Orestes quiere restituir la Realeza en su padre convirtiéndose él mismo en Rey: pues Agamenón se convertirá entonces en padre de Rey y será así Rey. A Orestes lo matarán los dioses infernales. No hay solución.

Esquilo condena a Agamenón («domesticación» de las Erineas = transformación de la Tragedia en Comedia).

Hamlet = Tragedia de Intelectual. Las únicas Tragedias modernas son las tragedias de intelectuales: Hamlet y Fausto. Pero esta Tragedia (burguesa o cristiana) es una tragedia de la inacción. La Tragedia del Amo pagano es, en cambio, una tragedia de la acción. El Intelectual puede ser trágico porque, al no trabajar, se parece al Amo. Pero tampoco

80. DN, 75-76.

lucha, en lo que se parece al Esclavo (él es Burgués = Esclavo sin Amo). Luego: la Tragedia moderna es o bien Tragedia de la inacción, o bien Comedia de la ociosidad «pacífica», incluso pacifista.

515: 20[81]: «*Das Bewusstsein schloss* [...]».

La palabra importante aquí es *Betrug* (engaño o impostura; hipocresía).

El engaño, la impostura de la Tragedia: el Amo cree y quiere hacer creer que es un Amo completo y que con su actividad de Amo agota la esencia humana y la suya propia. Eso es un error que se convierte después en un fraude. Y es que no se trata de eliminar el particularismo frente al universalismo, sino de unirlos: la vida de Amo que excluye la Particularidad es imposible. ¿Qué revela finalmente la Tragedia? Que cuando el Amo ejecuta una acción de intención universalista, está actuando, en realidad, como Particular. Pues, evidentemente, la naturaleza del Amo (su «carácter») es una naturaleza particular (puesto que es diferente de la del Esclavo, de la Mujer) y, por tanto, limitada. Así que el Amo que aspira a lo Universal tiene tanto de Particular como el que se une abiertamente a lo Particular (a la Familia).

El Amo que actúa como Amo no puede evitar la Tragedia ni la Impostura de la Tragedia. El ideal del Amo no es *viable*: lo único que puede hacer como Amo es *morir*. El Amo que pretende *vivir* como Amo es un Impostor. «Interpreta un papel» trágico, es una «hipocresía». La Tragedia no puede subsistir en cuanto tal; debe desaparecer como género literario (haciéndole sitio a la Comedia → Novela).

La solución que propone Esquilo: la paz, la inactividad del Estado (o la guerra con el extranjero, lo cual sería el retorno a la Epopeya). Luego: transformación de un Estado guerrero de Amos en una «democracia» burguesa: Comedia.

Analogía entre el final de *La Orestiada* de Esquilo y el final de *La paz* de Aristófanes. Veremos que Aristófanes es un ya-Burgués que siente nostalgia por la Dominación pasada y que Esquilo es un todavía-Amo que siente nostalgia por la Burguesía que va a venir. 516: 21[82]: «*Dieses Schicksal* [...]», etcétera.

Otro resultado de la Tragedia: el despoblamiento del cielo. Sólo queda Zeus, pero éste es ahora el dios de la Familia, del hogar. En realidad, las Erineas han triunfado sobre Apolo y Atenea; el tratado de paz entre ellos suprime realmente las divinidades de la ciudad. Pero también es una victoria de Atenea, pues las Erineas se convierten en ciudadanas, lo cual ya es cómico.

81. StA, 483: 5; FMJ, 838; FAG, 841.
82. StA, 484: 4; FMJ, 839; FAG, 843.

El Héroe trágico es un Burgués que se ha puesto la máscara («hipócrita») y que se la quita tras la Tragedia. Pues él no tiene una vida real como Amo, sino solamente un «papel» de Amo, una interpretación. Esa interpretación se vuelve consciente y confiesa en la Comedia.

3. *La Comedia* (517: 32-520)[83]

El Mundo cómico o burgués es homogéneo. Ya no hay un conflicto absoluto; ya no hay una huida fuera del Mundo: un Mundo homogéneo es un Mundo sin Dios. Este ateísmo es esencialmente nuevo, y esto es lo que aporta la Comedia. El Arte como Religión desaparece (se «suprime»), y la Religión del arte también.

El Hombre supera el estadio de esta Religión; sus dioses, que pretendían ser absolutos, se vuelven ridículos, «cómicos». Pero para poder reírse de los dioses, el Hombre debe creer de todos modos en un Dios. No es aún verdaderamente ateo en la Comedia.

El Burgués (en sus inicios griegos, y más tarde el Intelectual) es irónico; pero después él debe volverse *serio* y hacer algo correctamente («[...] *etwas Rechtes sein will*» [518: 11])[84].

El tema de la acción cómica es la realización de lo Particular en tanto que Particular. Pero el Hombre no olvida lo Universal que ha aparecido en la Tragedia. Intenta en la Comedia una síntesis; y aunque ésta no sea todavía una auténtica síntesis, por lo menos es la elaboración unilateral de lo Particular *con vistas* a la futura síntesis con lo Universal. Por tanto, la «satisfacción» cómica no existe; el Burgués irónico sigue siendo religioso, conserva un arte, una literatura.

Los dioses mueren en la Comedia; pero esta muerte aún tiene un valor religioso. (¡No olvidemos que la representación de la Comedia forma parte de la vida religiosa de Atenas!). La Teología que saldrá de ahí será la Teología cristiana del Dios crucificado.

Por otro lado, la Naturaleza ya no es, para el Burgués, sino lo que le permite perseverar en su *Sein*, en su Ser-natural (beber, comer, etc.). La Comedia culmina así la muerte de la Religión *natural*. (El Arte mata a la Naturaleza).

El Burgués busca la verdad; es la dialéctica de Sócrates lo que lo destruye todo: el relativismo, la ironía crítica, el empleo de nociones vacías («abstractas») de lo Bello y el Bien.

El resultado de la Comedia: la autodeificación del Hombre privado; del Burgués que ha olvidado la Dominación, que se regocija en su bienes-

83. StA, 485: 12-488; FMJ, 841-845; FAG, 845-851.
84. StA, 485: 30; FMJ, 842; FAG, 847.

tar y que vive en el seno de la Familia, y que cree agotar así todas las posibilidades existenciales. Pero no hay *Befriedigung*, «satisfacción»; pues la última Religión de los Burgueses, el Protestantismo, completa la Conciencia desgraciada, pero no la abole.

C. *Die offenbare Religion* (521-548)[85]

Introducción (521-525: 23)[86]

Es curioso: la Comedia está justo antes del Cristianismo.

La «ligereza» (*Leichtsinn*) de la Comedia afirma: «*Das Selbst ist das absolute Wesen*», «El Yo-personal es la Realidad-esencial absoluta» (Dios). Primera Religión: la Religión natural = dios sin hombre. Primer ateísmo: la Comedia = hombre sin dios. Después viene el Cristianismo = dios que se hace hombre. Segundo (y último) ateísmo: Ciencia hegeliana = hombre que se hace dios. El Paganismo se «suprime» a sí mismo en la Comedia, y el Arte también, puesto que el Paganismo es una Religión del arte. El Arte alcanza en la Comedia la vida real. Y es esta misma vida real, reflejada en la Comedia, la que ha dado origen al Cristianismo: la vida «burguesa». La Comedia, que ha mostrado la posibilidad de la vida profana, se «suprime» en tanto que Comedia; queda el Burgués, que se toma en serio a sí mismo y que *vive* la vida que le presentaba la Comedia: se trata del Burgués cristiano, quien creará la Teología cristiana.

(521: 23[87]: «*Dieser Satz* [...]». Es un resumen del capítulo VI).

En el Mundo de la Comedia, el Bienestar burgués es completado con la Conciencia desgraciada que produce el Cristianismo. Asistimos, así pues, a una inversión de los valores, a una renovación del teísmo, pero no hay una vuelta a la Religión natural, no hay una vuelta a la *trascendencia* divina de la *Lichtwesen*. El Teólogo cristiano que habla de Dios *sabe* que también está hablando de sí mismo. El ateísmo de la Comedia era inconsciente. El Teólogo sólo es semiconsciente de ello porque en su teología del Hombre-Dios el ateísmo solamente está en ciernes. El Dios cristiano ya no es un *Sein* natural, sino un *Selbst*, un Yo-personal; ese Dios es, pues, un Dios humanizado, pero aún no se le *identifica* abiertamente con el Hombre.

La Propiedad privada, la Persona jurídica (del Derecho romano) y el Monoteísmo (judío) son tres fenómenos paralelos que se fusionan en el

85. StA, 488-515; FMJ, 846-888; FAG, 851-895.
86. StA, 488-492: 13; FMJ, 846-852; FAG, 851-857.
87. StA, 488: 26; FMJ, 846; FAG, 851.

Mundo burgués cristiano. El Estoicismo, el Escepticismo y la Conciencia desgraciada (= Cristianismo) son las tres ideologías que expresan la realidad del Mundo burgués.

La Conciencia desgraciada es la nostalgia de lo Universal (= Estado perdido). El Burgués que se reduce a su Propiedad privada (= Capital) llora la pérdida del Mundo real (= Estado) e inventa, construye en y por su pensamiento, un Mundo trascendente, el Más-allá.

La gran novedad que aporta el Cristianismo son las «duras palabras»: Dios ha muerto (523: 25)[88]. El Burgués intenta crear una Religión a partir de esta conclusión a la que conduce el Mundo pagano; él no comprende al principio el auténtico sentido de estas «duras palabras»: no se las toma en serio.

El teísmo propiamente dicho perece con el Mundo pagano; y con él, el Arte («*Den Werken der Muse fehlt die Kraft des Geistes*» [523: 38-39])[89]. El Cristianismo es el devenir del ateísmo.

Tres etapas dialécticas del desarrollo de la Teología cristiana: 1) la Idea del Hombre-Dios (Neoplatonismo, Jesucristo); 2) el relato evangélico y san Pablo; 3) la Teología posevangélica de la Iglesia cristiana (Catolicismo → Protestantismo → Ateísmo).

1. *El Hombre-Dios* (525: 24-528: 4)[90]

El *Selbst* (Yo-personal = Hombre) es la *absolutes Wesen* (Realidad-esencial absoluta = Dios), dice el Burgués ateo de la Comedia. Pero él se da cuenta enseguida de que lo Particular separado de lo Universal carece de valor. Se vuelve un «desgraciado». La fórmula universalista recae en su pensamiento. Pero entonces ya no hay un Universal *real* (Estado); el Universal en el que el Burgués ateo piensa es, pues, trascendente, lejano del Mundo real (Dios). La fórmula cristiana será una síntesis entre el teísmo primitivo «naturalista» del maná (el primer Universalismo) y el ateísmo «cómico» burgués (el primer Particularismo); esto no será, por tanto, un paso atrás. Dios será un Dios *universal* solamente porque se encarna en un hombre *particular* (Jesús), porque es un *Selbst*: será un Dios *individual*. (La idea de Individuo aparece por primera vez en el Derecho romano, pero la Persona jurídica es «abstracta» y vacía; ésta se concreta primero en la noción cristiana de Persona divina y supuestamente se realiza en Jesucristo).

88. StA, 490: 17-18; FMJ, 849; FAG, 853.
89. StA, 490: 31; FMJ, 850; FAG, 855.
90. StA, 492-494; FMJ, 852-856; FAG, 857-861.

Para el Cristiano, el Individuo no es un ideal por realizar; éste ya existe (pero en el Más-allá): es el Cristo resucitado, trascendente. Así que hay aquí como una sustancialización de la idea de Individuo. Lo que el Cristiano dice de Jesucristo es absolutamente verdadero a condición de que cuanto dice sobre éste se refiera al espíritu *humano*. En efecto, el Hombre debe tener una «madre objetivamente-real» (debe tener necesariamente un cuerpo) y «un padre trascendente» (es decir, una idea trascendente, un fin que cumplir, un proyecto que realizar por medio de la Acción de la Lucha y del Trabajo).

En el segundo párrafo de 526[91], Hegel está pensando en el Neoplatonismo. El nacimiento de Cristo que él tiene aquí en mente no es el del relato evangélico; él está pensando en el nacimiento de la Teología cristiana, cuyos padres son, en el plano ideológico, el Neoplatonismo, y, en el plano real, el Derecho y el Imperio romano. El Neoplatonismo es un esbozo truncado del Cristianismo porque era demasiado teísta (= pagano). Aquél supera a la Comedia griega; conoce un Dios infinito, pero no sabe que se ha convertido en Hombre. Su Dios es absolutamente trascendente (exaltación de la idea pagana de «perfección»). Es el Uno, del que ni siquiera puede decirse que existe. El Neoplatónico flota en el vacío y en lo abstracto; jamás pudo crear una Iglesia. El Neoplatonismo siempre fue una secta de intelectuales. Es una «*Schwärmerei*», una divagación mística. El párrafo siguiente (526-527)[92]: tránsito del Neoplatonismo al Cristianismo. El Neoplatonismo desaparece porque no se corresponde con la realidad social; el Burgués romano no se reconoce en la Teología de Plotino. El párrafo siguiente (527)[93] se refiere a la persona de Jesús: hemos llegado prácticamente al ateísmo, pues Dios = Hombre; pero hace falta tomar conciencia de ello, lo cual ocurrirá mediante la evolución del Cristianismo y de su Teología.

2. *El Evangelio, los Apóstoles y san Pablo* (528: 5-532: 23)[94]

Tres etapas más:
- *a*) Cristo;
- *b*) la comunidad evangélica;
- *c*) la comunidad después de Cristo → génesis de la Teología y la Iglesia.

91. StA, 492; FMJ, 853; FAG, 859.
92. StA, 493-494; FMJ, 854-855; FAG, 859-861.
93. StA, 494; FMJ, 855; FAG, 861.
94. StA, 494: 31-499: 4; FMJ, 856-862; FAG, 861-867.

a) *El Cristo del Evangelio* (528: 5-529: 37)[95]

Hegel emplea aquí respecto al Espíritu (Dios) cristiano los mismos términos que aplicaba al *Geist* (= Espíritu humano que se realiza a través de la Historia) en el Prefacio de la PhG. El Cristianismo es, pues, una expresión (simbólica e imperfecta) del «Espíritu absoluto» hegeliano. Éste ha sido sustancializado por la Teología en una *Vor-stellung*; está así *vor-gestellt* (= situado-enfrente, es decir, proyectado fuera del Hombre).

El Cristianismo es una Religión «revelada» porque revela la *identidad* de Dios y el Hombre, una identidad que habría que tomarse al pie de la letra. Hegel habla de esta identidad en un comentario intercalado (528: 21-529: 14)[96]: el primer Cristiano, el primer hombre que *sabe* esta identidad, es Jesús. (Cf. JS III: 255-256)[97].

La idea de Dios alcanza en el Cristianismo su punto culminante, que es al mismo tiempo la degradación (la «supresión») de esta idea (inversión dialéctica). Carácter sensible y material del Hombre (= Jesús) que se identifica con Dios.

b) *El Cristianismo de los Apóstoles* (529: 38-530: 28)[98]

Los Apóstoles, que *ven* a este Hombre que dice ser Dios y al cual creen, lo reconocen en cuanto tal. No hay que olvidar que ese Dios con el que el Hombre —tal hombre determinado— es identificado no es cualquier Dios; es el Dios judío, síntesis de elementos de la Religión natural (Uno universal + Dios guerrero o Tótem + Demiurgo) y de la idea pagana de la Perfección. Y esta síntesis no debe identificarse con *cualquier* hombre: éste debe ser el Hombre integral que ha realizado *todas* las posibilidades existenciales y que ha tomado conciencia de ellas (para el Cristiano es Jesús; para Hegel, el par Napoleón-Hegel).

c) *El Cristo de la primera comunidad cristiana* (530: 29-532: 23)[99]

La Iglesia. Jesús no estaba loco cuando dijo que era Dios, pues creó una secta que lo admitió como dios verdadero, y esta secta se convirtió en una Iglesia, es decir, en un Mundo real en el que el Hombre *vive*. La idea

95. StA, 494: 31-496: 20; FMJ, 856-858; FAG, 861-863.
96. StA, 495: 6-38; FMJ, 856-857; FAG, 861-863.
97. FR, 228.
98. StA, 496: 21-497: 10; FMJ, 858-859; FAG, 863-865.
99. StA, 497: 11-499: 4; FMJ, 859-862; FAG, 865-867.

cristiana, surgida en el Mundo pagano, se desarrolló como Teología en el Mundo cristiano, creado por medio de la Acción negadora de quienes creyeron en la divinidad de Jesús. Cristo, la idea de Cristo, se realiza en el Mundo real, crea el Mundo cristiano, en y por la Iglesia.

531, segundo párrafo[100]: «*Dieser einzelne Mensch* [...]». La Iglesia no es otra cosa que Cristo resucitado, ella *realiza* la idea de la Resurrección.

531, tercer párrafo[101]: «*Vergangenheit*» y el párrafo siguiente. Se trata de un comentario en el que Hegel dice en qué se parecen y en qué se diferencian las interpretaciones teológica y hegeliana del Cristianismo.

3. *La Teología y la Iglesia* (532: 24-547: 15)[102]

Introducción (532: 24-534: 4)[103]

La verdad del Cristianismo no es ni la *Innerlichkeit* (la fe íntima) del creyente (contra Schleiermacher) ni la Teología objetiva; su verdad está en el movimiento dialéctico que hace que haya un *wirkliches Selbst*, es decir, Cristianos (de carne y hueso) reconocidos como tales, que viven en un Mundo cristiano real y que son *Subjekt*, es decir, que saben que son los autores de ese Mundo. La Verdad (= realidad revelada) del Cristianismo es la Comunidad cristiana (la Iglesia).

(«*Was dieser* [...]» [532: 33 hasta el final del párrafo][104]: comentario intercalado en el que Hegel critica todo intento de retorno a la «simplicidad evangélica»).

El análisis se efectúa en tres etapas:

a) el pensamiento abstracto cristiano: la Teología, sobre todo la Trinidad y el Cristo-*Logos*;

b) las relaciones entre Dios, el Hombre y el Mundo: la acción o la moral cristianas (teológicas);

c) la manera como la Iglesia se comprende en tanto que Iglesia: la «política» cristiana (Paulismo → Catolicismo → Protestantismo).

La Iglesia toma conciencia de la Iglesia en cuanto tal (en tanto que Mundo) y del Hombre en tanto que miembro de la Iglesia a través de la Teología.

100. StA, 497; FMJ, 860; FAG, 867.
101. StA, 498; FMJ, 861; FAG, 867.
102. StA, 499: 5-513: 25; FMJ, 862-885; FAG, 869-893.
103. StA, 499: 5-500: 26; FMJ, 862-865; FAG, 869-871.
104. StA, 499: 14; FMJ, 862; FAG, 869.

a) *La Teología cristiana* (534: 5-535: 39)[105]

El dogma de la Trinidad. Este dogma contiene toda la metafísica cristiana. Hegel dice cuál es la verdad de ese dogma y expone así su propia metafísica, y también la estructura trinitaria («dialéctica») del Ser: la *Wesen*, el *Fürsichsein*, el *Fürsichsein im Andern* = el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo que regresa a sí mismo (= la Historia que se cierra, se acaba).

(«*Diese Bewegung* [...]» [535: 4-11][106]. Comentario intercalado: ni los filósofos no dialécticos ni los teólogos que ven las cosas en su *Vorstellung*, no en el *Begriff*, pueden comprender esta estructura trinitaria del Ser).

(«*Insofern über die Form* [...]» [535: 24-39][107]. Comentario intercalado en el que Hegel justifica su interpretación atea de la Trinidad: del mismo modo que no se puede oponer el pensamiento evangélico primitivo a la Teología, tampoco se puede oponer la Teología a la Ciencia hegeliana).

b) *La moral cristiana* (535: 40-543: 15)[108]

Introducción (535: 40-536: 29)[109]

Hegel está interpretando el dogma de la creación y las relaciones entre el Creador y la criatura. Crítica de la moral cristiana: la oposición entre Dios y el Mundo es tal que Dios debe morir; la tensión en el interior de la Trinidad es irresoluble. En estas condiciones no se le puede decir a la gente: «Amaos los unos a los otros». El Amor es, para Hegel, un mutuo reconocimiento, al cual se opone la Lucha por prestigio (el duelo). En el Amor, los conflictos no son esenciales; cuando las diferencias se acentúan, no se convierten en oposiciones radicales. Allí donde no hay Amor los conflictos se acentúan, la situación es insostenible, todo debe destruirse. Pero no se puede *comenzar* por el Amor: el conflicto Amo-Esclavo es esencial y primigenio. El Amor solamente puede existir entre iguales. Esta situación de absoluta igualdad no puede presentarse más que en el Estado perfecto (universal y homogéneo) en el que desemboca la Historia. Mientras dure la Historia, la existencia será Lucha (y Trabajo), no Amor. Ahí no se dan sino formas falsas de Amor: el Amor natural (en el que sólo interviene el *Sein*, el ser-natural del Hombre; éste es, en el fondo, un Amor prehumano, realizado en el seno de la Familia)

105. StA, 500: 27-501: 24; FMJ, 865-866; FAG, 871.
106. StA, 501: 25-33; FMJ, 866; FAG, 873.
107. StA, 502: 4-19; FMJ, 867; FAG, 873.
108. StA, 502: 20-509: 28; FMJ, 867-878; FAG, 873-885.
109. StA, 502: 20-503: 8; FMJ, 867-868; FAG, 873-875.

y el Amor cristiano, el Amor-caridad (= relaciones entre los seres humanos considerados en tanto que humanos). Este Amor solamente tiene valor porque hubo Amos y Esclavos y porque todavía hay oposiciones. Este Amor-caridad presupone la desigualdad, no puede tener lugar entre seres iguales. Pero no quiere reconocerlo. No tiene en cuenta las distinciones sociales, sino que las deja intactas. La igualdad se traslada al Más-allá (los hombres son hermanos en «Jesucristo»; es decir, todos son Esclavos de un Amo absoluto). Pero para que el Amor cristiano sea Amor-caridad hace falta que sea completado con la humildad; el desprecio a los otros se atenúa ahí con el desprecio a uno mismo.

El Amor-caridad es insuficiente, ya que mantiene las diferencias sociales, las oposiciones; no puede existir sin éstas. Pero también es un *ideal*; un ideal que no se *realizará* más que mediante la Lucha y la «supresión» de las clases (en y por el Estado perfecto final). Pero entonces el Amor ya no tendrá nada de cristiano: ya no habrá sitio para la «caridad» allí donde el Hombre esté «satisfecho».

Aquí también el análisis se efectúa en tres etapas: I) la Creación y la Caída del Hombre; II) el Bien y el Mal, su conflicto; III) la solución cristiana del conflicto: la Muerte y la Resurrección.

I) Creación y Caída (536: 30-537: 36)[110]

Primer párrafo: creación del Mundo.

Segundo párrafo: creación del Hombre.

La tensión entre el Hombre y el Mundo: el Deseo negador, que es crimen.

Qué es el «pecado original» convenientemente interpretado: «*Wie dieses einzelne Selbst* [...]» (537: 13)[111]. Cómo expresa el Cristianismo este dogma: «*Der Mensch wird* [...]» (537: 29)[112]. (Cf. *Paradies = Garten* der Tiere; el estado paradisíaco aún es «natural», animal; lo que humaniza es el pecado, el crimen del Deseo).

II) El Bien y el Mal (537: 37-540: 6)[113]

Carácter esencialmente malo (pecador, criminal) del Hombre «caído». Frente al Mal *real*, la dogmática presenta el *ideal* del Bien: Cristo.

110. StA, 503: 9-504: 14; FMJ, 868-870; FAG, 875-877.
111. StA, 503: 32; FMJ, 869; FAG, 875.
112. StA, 504: 8; FMJ, 870; FAG, 877.
113. StA, 504: 15-506: 24; FMJ, 870-873; FAG, 877-881.

538: 5[114]: «*Insofern das unmittelbare* [...]» hasta el final del párrafo (539)[115]. Comentario crítico intercalado que se dirige contra Schelling como discípulo de Jacob Böhme: el Mal no es anterior al Hombre; el Mal es el Hombre, el Hombre es «malo».

539: 11[116]: «*Das* Gute *und das* Böse [...]». La Encarnación: Jesús es el ideal que debe resolver el conflicto pagano (trágico). El Cristiano conoce desde el principio la importancia esencial del Trabajo; por tanto, él concibe mediante el Trabajo un ideal que puede resolver el conflicto del Amo ocioso e improductivo.

539: 28[117]: «*Die andere Seite* [...]». El diablo. (Referencia a Jacob Böhme).

539: 33[118]: «*Die Entfremdung* [...]». La oposición entre Jesús y el diablo es la oposición entre la tendencia universalista y la tendencia particularista. El Hombre es el *Mitte*, el término-medio, la Individualidad. El conflicto no carece aquí de esperanza; no es el conflicto pagano entre dos dioses, sino el conflicto de un Dios y el diablo (situación «cómica»; en la pseudo-tragedia burguesa, que en realidad es una Comedia, tenemos una situación análoga: conflicto entre el deber y la «pasión»; éste es resoluble, nada trágico, sino cómico, porque la «pasión» se *puede* someter al deber; auténtica Tragedia = conflicto de dos deberes).

III) La solución cristiana del conflicto (540: 7-543: 15)[119]

El Cristianismo admite una lucha entre dos principios separados y autónomos: el Bien y el Mal. Esta lucha no tiene sentido. Situación de término medio: como el Mal no puede ni debe suprimir completamente el Bien, es necesario que el Bien «se suprima» a sí mismo en cuanto tal, es decir, *en tanto que opuesto* al Mal; y lo mismo para el Mal. (La auténtica solución: la Particularidad se universaliza mediante el Trabajo; y lo Universal [= Estado] reconoce a lo Particular mediante la Lucha y el Riesgo para la vida).

Hay dos luchas: la lucha pagana, con la aniquilación del Enemigo; la lucha «dialéctica», que «suprime» al Enemigo a la vez que lo conserva y lo sublima. La lucha cristiana *real* es la de las tendencias opuestas en el Mundo burgués (cf. la dialéctica de la Riqueza y el Estado en el capítulo

114. StA, 504: 23; FMJ, 870; FAG, 877.
115. StA, 505; FMJ, 872; FAG, 879.
116. StA, 505: 29; FMJ, 872; FAG, 879.
117. StA, 506: 5; FMJ, 873; FAG, 879.
118. StA, 506: 10; FMJ, 873; FAG, 879.
119. StA, 506: 25-509: 28; FMJ, 874-878; FAG, 881-885.

VI, B), no la de Jesús y el diablo, que no es sino una alegoría anticipatoria (con el pensamiento se puede concebir una solución *ideal* ya desde el principio del Mundo burgués, puesto que el pensamiento no encuentra resistencia; pero la solución *real* requerirá dieciocho siglos).

La vida de Cristo y su muerte simbolizan el curso real de la Historia: Cristo sacrifica su Particularidad (= Jesús) para realizar lo Universal (= *Logos*), y lo Universal (= Dios) reconoce esta Particularidad (= Hombre) que Dios mismo es (= Cristo). Cristo trabaja, es carpintero; sacrifica su vida, es la Lucha y el Riesgo. Sin embargo, Cristo, hablando con propiedad, no lucha, pues sigue siendo un Esclavo (muerte en la cruz). Además, Cristo revela también el último ateísmo: la muerte de Dios. Resucita como Hombre real, es decir, como Comunidad, Iglesia (= Prototipo del Imperio napoleónico).

Dos insuficiencias del cristianismo: Cristo permanece como *trascendente*; hay un «cuerpo *místico*» de la Iglesia distinto a su *realidad* (el ideal y la realidad coinciden completamente y, por tanto, definitivamente, sólo en el Estado perfecto y final). (Éstas son, por lo demás, proposiciones «verdaderas» en el Cristianismo).

(541: 7[120], «*Betrachten wir* [...]» hasta el final del párrafo [543][121]: Comentario crítico intercalado que se dirige contra Schelling como discípulo de Jacob Böhme).

c) *La Iglesia* (543: 16-547: 15)[122]

Introducción (543: 16-29)[123]

La Iglesia elabora un dogma tal que bastará con suprimir la idea de Dios y de la trascendencia para obtener la Ciencia hegeliana.

También un análisis en tres etapas: I) La Fe: san Pablo (→ Protestantismo); II) La Eucaristía: Catolicismo (→ ateísmo); III) El Cristianismo como Religión universal (→ Saber absoluto).

I) La Fe (543: 30-544: 36)[124]

El Pagano que se convierte en Cristiano se vuelve «malo» (pecador); pero, en realidad, no hace sino tomar conciencia de lo que ya era: así que no se *vuelve* malo.

120. StA, 507: 23; FMJ, 875; FAG, 881.
121. StA, 509; FMJ, 878; FAG, 885.
122. StA, 509: 29-513: 25; FMJ, 879-885; FAG, 885-893.
123. StA, 509: 29-510: 2; FMJ, 879; FAG, 885-887.
124. StA, 510: 3-511: 9; FMJ, 879-881; FAG, 887-889.

El Cristiano primitivo creía en un final del mundo próximo. Pero la historia continúa y el Estado romano se vuelve cristiano. Luego hay que justificar la *existencia* del Cristiano, su vida en un Mundo (cristiano). Esta *existencia* cristiana niega la Teología evangélica, por lo que se elabora una nueva Teología: 1) la Justificación a través de la Fe (san Pablo); 2) la Eucaristía (Catolicismo); 3) la Iglesia universal. Según esta Teología, el Cristiano mismo tiene un valor en tanto que Cristiano, y la Iglesia tiene un valor propio en tanto que Iglesia. El *hecho* empírico: Adán-Jesús se convierte en una Noción, en un Saber. Esto significa que su *realidad* queda «suprimida»: lo importante es, primero, la *conciencia* del pecado, no el pecado mismo (Adán), y después la Fe, *la Fe* en el Salvador, no el Salvador mismo. Con san Pablo hay, así pues, como un segundo asesinato de Jesús.

544: 14[125]: «*Wenn also* [...]». Teología dialéctica paulina; ésta identifica el Bien y el Mal; el diablo (el pecado) prepara y provoca la Encarnación; Dios tienta al Hombre (dándole la Ley) para poder encarnarse (la Ley es promulgada para que el pecado y, por tanto, la redención, sean posibles). (Cf. la Epístola a los Romanos: el pecado es sustituido por el *sentimiento* del pecado, y ese sentimiento produce la Fe). Para san Pablo, la salvación es *inmediata*, sin esfuerzo, sin «obras» (Conversión). Ése es su error. Pues entonces *la vida* de Jesús no tiene sentido (solamente lo tiene su muerte y su resurrección). En realidad, la transformación del pecado en salvación no es automática; ésta *requiere tiempo*; entre ambos hay un acto de libertad, una *vida* activa (imitación de Cristo). Si la salvación proviene de Dios, es Gracia, lo cual hace que el Cristiano pierda todo su valor propio; y, además, esta Gracia proviene del *Logos* intemporal y, por consiguiente, trasciende el Tiempo y la Historia. Si proviene del Hombre, entonces ni Adán ha condenado a los hombres ni Jesús los ha salvado. Así, Kant dirá: Jesús es un mero hombre ejemplar. (Hegel también lo dijo en su juventud. Cf. Nohl). O bien: *todos* los Cristianos son un Jesús.

San Pablo: cooperación de la Gracia y la Conversión (que son, en realidad, incompatibles).

No basta con tomar conciencia del pecado y con convertirse, hay que *vivir* como Cristiano. La Fe sin las obras no es nada. Lo que salva es la Fe *realizada*, el Mundo efectivamente transformado, convertido en Iglesia. La salvación debe estar *mediada* por las Obras y por la Historia. Así, san Pablo cede el sitio al Catolicismo.

125. StA, 510: 28; FMJ, 880; FAG, 887.

II) La Eucaristía (544: 37-546: 31)[126]

Lo que cuenta ahora es la *vida* de Cristo, sus *actos*: las Obras.

544: 37[127]: «*Ausser dieser Unmittelbarkeit* [...]». El culmen del Dogma católico: la Eucaristía, es decir, el símbolo de Cristo en la Iglesia, de su muerte y de su resurrección en el Mundo real (= Iglesia): «[...] *in ihr täglich stirbt und aufersteht*» (545: 22)[128]. El Cristiano solamente puede salvarse a través de la Comunión y, por tanto, de la Iglesia; es decir, a través de su *vida* cristiana en un Mundo cristiano.

545: 23[129]: «*Dasjenige*». La Eucaristía también es un símbolo de la transformación de lo Particular en Universal y de lo Universal en Particular. Por consiguiente, este dogma es en ese sentido absolutamente verdadero. Pero no es más que un símbolo, y ésa es su insuficiencia, la insuficiencia del Cristianismo en general (que tiene su culmen en el Catolicismo). (En realidad, la *Gegenwart*, la «presencia real» del Espíritu en el Mundo, no es Jesucristo, ni Cristo en la Eucaristía, sino la vida histórica del Hombre en el Mundo natural).

III) La Iglesia universal (546: 32-547: 15)[130]

La Iglesia católica es, en principio, universal. Pero será el Imperio napoleónico el que *realice* esta universalidad. Y éste abarcará *toda* la vida del Hombre, mientras que la Iglesia sólo «santifica» algunos aspectos de esa vida (el Hombre no puede vivir toda su vida en una iglesia).

Conclusión general del capítulo VII (547: 16-548)[131]: crítica general de la Religión y del Cristianismo (de la idea de la trascendencia del Espíritu). Tránsito al Saber absoluto del capítulo VIII.

126. StA, 511: 10-513: 2; FMJ, 882-884; FMJ, 889-891.
127. StA, 511: 10; FMJ, 882; FAG, 889.
128. StA, 511: 35; FMJ, 883; FAG, 889.
129. StA, 511: 34; FMJ, 883; FAG, 889.
130. StA, 513: 3-25; FMJ, 885; FAG, 891-893.
131. StA, 513: 26-515; FMJ, 885-888; FAG, 893-895.

RESUMEN DEL CURSO 1937-1938

(Extracto del Anuario de 1938-1939 de la École Pratique des Hautes Études, Sección de Ciencias religiosas)

La conferencia de este año se ha dedicado a la explicación del capítulo VII de la *Fenomenología*, titulado *Die Religion*, en el que Hegel estudia la estructura y la evolución de las doctrinas teológicas que se han elaborado a lo largo de la historia.

Para Hegel, el objeto real del pensamiento religioso es el Hombre mismo: toda *teo*logía es necesariamente una *antropo*logía. La entidad suprasensible o trascendente en relación con la Naturaleza, es decir, el *Espíritu*, no es, en realidad, nada más que la Acción negadora (es decir, creadora) que el Hombre realiza en el Mundo dado. Pero mientras sea religioso, el Hombre no se dará cuenta de ello: él pensará como teólogo, sustancializará y exteriorizará el *concepto* (*Begriff*) del Espíritu al *representárselo* (*Vorstellen*) en forma de un Ser (*Sein*) que existe *fuera* del Hombre e *independientemente* de su Acción. Cuando hable de sí mismo, el Hombre religioso creerá que está hablando de un Dios.

Esta falta de conciencia de sí, esta *proyección* imaginaria del contenido espiritual o humano en el *más-allá* (*Vor-stellung*), distingue al pensamiento religioso (*teo*lógico) del pensamiento filosófico (*antropo*lógico). Además, estos dos tipos de pensamiento coexisten necesariamente: al oponerse el uno al otro, ellos se originan y se completan mutuamente. La Filosofía (prehegeliana) trata conscientemente del Hombre: el Hombre toma ahí conciencia *de sí*. Pero ésta le revela el Hombre a sí mismo *aislándolo* de su Mundo natural y social; y sólo el Hombre *particular* (*Einzelner*), que se aísla del Mundo (de lo Universal) encerrándose en sí mismo, puede elaborar una antropología «filosófica». En cambio, la Teología, sin darse cuenta de ello, revela el aspecto *universal* de la existencia humana: el Estado, la Sociedad, el Pueblo y el Hombre considerado como miembro de la Sociedad, del Pueblo y del Estado. Mientras la Historia continúe, o mientras el Estado perfecto no se haya realizado, es decir, mientras lo *Particular* esté en conflicto con lo *Universal* del Mundo natural y social dado, la oposición entre ambos puntos de vista («filosófico» y religioso o teológico) será inevitable. El Hombre que no consigue *satisfacerse* por medio de la Acción en y para el Mundo en el que vive *huye* de ese Mundo y se refugia en su inteligencia *abstracta*; y es este «Intelectual» encerrado en sí mismo el que toma conciencia de sí

en una antropología «filosófica», que refleja la tendencia *particularista* de la existencia humana. Considerado, en cambio, en su tendencia *universalista*, ese mismo Hombre, al volverse hacia el Mundo, no puede reconocerlo y aceptarlo como su obra: la realidad (universal) se le aparece como existiendo *fuera* de él e *independientemente* de su Acción, y le parece que el ideal universal está situado *más allá* de él y de su Mundo real. Así, él tomará conciencia de la realidad y del ideal del Mundo, y de sí mismo como perteneciendo al Mundo, en forma de un mito *teo*lógico. Y al subjetivismo *particularista* de la *antropo*logía «filosófica» siempre lo completará y lo combatirá con el objetivismo *universalista* de la *teo*logía religiosa.

La Teología es, así pues, el reflejo —inconsciente— del Mundo social e histórico dado en el que vive el teólogo y del ideal que él se forma de ese Mundo. Por consiguiente, el estudio de una Religión nos permitirá, por una parte, comprender el carácter esencial del Mundo en el que se acepta esa Religión; y por la otra, como la Teología refleja igualmente el ideal social y político que aspira a realizarse mediante la transformación de lo dado, su estudio nos permitirá comprender también la evolución de ese Mundo, una evolución que se efectúa en función del ideal y, en consecuencia, en función de la Teología que revela ese ideal. Y por eso el estudio de la evolución histórica y real (que se encuentra en el capítulo VI) debe completarse con el estudio de la evolución ideal del pensamiento teológico (que se encuentra en el capítulo VII).

El ideal existencial se elabora y se realiza progresivamente: cada etapa de su elaboración está determinada por una Teología en concreto, y cada etapa de su realización está representada por el Mundo histórico que acepta esa Teología y que vive en función de ella. El ideal se revela de modo perfecto a través de la idea de *Individualidad*, es decir, de la satisfacción que se logra con la síntesis real o activa de las tendencias *particularista* y *universalista* de la existencia humana. Esta idea se le *revela* al Hombre primero en forma de la noción teológica (cristiana) de la individualidad (divina) de Cristo o del *Dios*-hombre. Y esta idea-ideal se *realiza* en y por la Revolución francesa, que culmina la evolución del Mundo cristiano en la persona real (y simbólica a la vez) del *Hombre*-dios Napoleón, al mismo tiempo Jefe-creador del Estado perfecto y Ciudadano que contribuye activamente a la subsistencia indefinida de ese Estado. Al haberse suprimido así la oposición *real* de lo *Particular* y lo *Universal*, también desaparece el conflicto *ideal* entre la *antropo*logía «filosófica» y la *teo*logía religiosa. Cuando el Filósofo —y ese filósofo es Hegel— le *revela* el Hombre a sí mismo al hablar de su *realización* napoleónica, lo está revelando entonces tanto en su aspecto *particularista*

como en su aspecto *universalista*. Su doctrina es así a la vez «filosófica» y «teológica». Pero al ser una cosa *y* la otra, no es *ni* una *ni* otra. Ésta no es una «Filosofía» en el sentido prehegeliano de la palabra porque no trabaja con la noción de un Espíritu ideal o *abstracto*, es decir, *distinto* a la realidad y a la acción naturales y sociales. Y tampoco es una «Teología»; pues aunque la Teología hable de un Espíritu real y *concreto*, ésta lo sitúa *fuera* del Hombre y del Mundo. La doctrina de Hegel es el *Saber absoluto* (*absolutes Wissen*), que culmina y *suprime* (*aufhebt*) tanto la evolución «filosófica» como la evolución religiosa o teológica al *revelar* el Hombre perfecto que se realiza al final de la Historia y al presuponer la *existencia* real de ese Hombre.

La revelación de ese Hombre perfecto a través del Saber absoluto, es decir, del Hombre definitiva y plenamente satisfecho con lo que él *es* —lo cual es la realización de la idea *cristiana* de Individualidad—, tiene *el mismo* contenido que la Teología cristiana, menos la noción de *trascendencia*: para pasar de la Teología absoluta o cristiana a la filosofía absoluta o *Ciencia* de Hegel basta con decir del Hombre todo cuanto el Cristiano dice de su Dios. Y ese tránsito puede efectuarse gracias a Napoleón, como Hegel mostró en el capítulo VI.

En el capítulo VII, Hegel nos muestra por qué y cómo la doctrina teológica más primitiva se ha transformado progresivamente en esa doctrina cristiana que sólo se diferencia de la suya por la forma: la teología cristiana no nos revela, en realidad, nada más que el *concepto* hegeliano de la Individualidad, pero lo revela en forma de *representación* (*Vorstellung*) de la encarnación.

VI

CURSO DEL AÑO ACADÉMICO 1938-1939 (Texto completo)

Primera conferencia

INTRODUCCIÓN: FILOSOFÍA Y SABIDURÍA

En los siete primeros capítulos de la *Fenomenología del espíritu* (= PhG), Hegel ha hablado de la Filosofía. En el capítulo VIII va a ocuparse de *otra* cosa distinta.

Al decir esto empleo el término «filosofía» en un sentido preciso, propio, estricto. Hablo de «filo-sofía», del *amor* a la Sabiduría, de la *aspiración* a la Sabiduría, por oposición a la «Sofía», a la Sabiduría misma. Ahora bien, Hegel ya no habla en el capítulo VIII del Filósofo, sino del Sabio, de la Sabiduría. Pues el «Saber absoluto» (*Das absolute Wissen*) del que trata ese capítulo no es nada más que la «Sabiduría» opuesta a la «Filo-sofía» (y a la Teología, así como a la Ciencia convencional).

Antes de comenzar la interpretación del capítulo VIII querría, por tanto, decir algunas palabras sobre las relaciones entre la Sabiduría y la Filosofía.

Todos los filósofos están de acuerdo en lo que concierne a la *definición* de Sabio. Ésta es, además, muy simple, y se puede ofrecer en una sola frase: el Sabio es el hombre capaz de responder de manera *comprensible*, incluso satisfactoria, a *todas* las preguntas que se le puedan plantear sobre sus actos, y de responder de tal modo que el *conjunto* de sus respuestas forme un discurso *coherente*. O lo que también viene a ser lo mismo: el Sabio es el hombre *plena* y *perfectamente consciente de sí*.

De manera general se tiende a subestimar las dificultades de la satisfacción y a sobrestimar las de la omnisciencia. Asimismo, los pensadores que, por una parte, creen en el mito de la *fácil* satisfacción (mito inventado por los moralistas) y que, por la otra, mantienen el ideal del Sabio y saben que éste es extremadamente difícil de realizar, no tienen en mente ni la omnisciencia, que creen inaccesible, ni la satisfacción, que creen demasiado fácil, sino una *tercera* definición: ellos identifican la Sabiduría con la perfección *moral*. El Sabio sería, por tanto, un hombre *moralmente* perfecto.

Hegel cree que puede mostrar que esta tercera definición equivale a la segunda y, en consecuencia, a la primera.

Yo no creo que pueda cuestionarse seriamente que el hombre *perfecto* está *satisfecho* con lo que él es. Incluso los cristianos están obligados a afirmarlo en cuanto identifican la santidad con la *perfección*, y no —como normalmente hacen— o bien con una mínima *imperfección*, con un mínimo de pecado; o bien, por el contrario, con un máximo de *conciencia* de la imperfección, del pecado. Luego: quien habla de la *perfección* moral está hablando necesariamente también de la *satisfacción* con lo que uno es.

Para comprender por qué esto es así basta con reflexionar sobre el *concepto* mismo de perfección moral, abstrayendo de su *contenido*. Las opiniones pueden divergir en lo que concierne a ese contenido: se ha discutido mucho sobre el *contenido* de la moral que se supone que el Sabio realiza perfectamente. Pero esto no nos interesa por el momento. Basta con observar esto: o bien el concepto de *perfección* moral no tiene sentido, o bien hay que entender por éste una existencia humana que sirve de modelo para *todos* los hombres, toda vez que el fin y el móvil últimos de sus acciones es la conformidad con ese modelo. Así pues, si el Sabio realiza en su persona la perfección moral, hay que decir que su existencia sirve de modelo tanto para *él* como para los *otros*: él quiere parecerse indefinidamente a sí mismo y los otros quieren parecerse a él. Ahora bien, esto equivale a decir que el Sabio está *satisfecho* con lo que él *es*. Está subjetivamente satisfecho en sí mismo, puesto que no hay nada en él que le empuje a superarse, a cambiar, es decir, a negar, a no aceptar lo que ya es. Y él está satisfecho objetivamente mediante el «reconocimiento» universal, ya que nadie querría obligarlo a cambiar el estado que le satisface.

He dicho que el concepto de *perfección* moral no tiene sentido más que a condición de ser *universalmente* válido, es decir, aceptado como mo-

ésta es mucho más accesible que la plenitud de la *conciencia-de-sí*, es decir, que la omnisciencia. Volveré más adelante sobre este asunto. Por el momento se trata de avanzar.

delo por *todos*. Esto puede parecer discutible habida cuenta de que nos hemos acostumbrado a hablar de *varios* tipos de existencias irreductibles, es decir, de varias morales esencialmente diferentes. Y, desde luego, no tengo ninguna intención de cuestionar este pluralismo, es decir, este relativismo ético. Lo único que he querido decir es que, en esas condiciones, ya no tiene sentido hablar de *perfección*. Pues, en ese caso, el concepto de «perfección» es *estrictamente* idéntico al de «*satisfacción* subjetiva». En efecto, afirmar la *pluralidad* de los tipos existenciales o morales significa afirmar que el reconocimiento por parte de *todos* no está incluido en el ideal de la perfección realizable en el interior de cada uno de esos tipos: bastaría entonces con que *uno mismo se crea* perfecto para *ser* perfecto. Ahora bien, *creerse perfecto* significa evidentemente estar *satisfecho* con lo que uno es; y al revés, estar satisfecho con lo que uno es significa evidentemente *creerse* perfecto, es decir, en nuestro caso *ser* perfecto. Así que, cuando se habla de la *perfección* del satisfecho, el concepto de satisfacción solamente está *completo* si se afirma que no hay sino un *solo* tipo de perfección moral; a saber: el concepto de satisfacción *subjetiva* se completa con el de satisfacción *objetiva*, es decir, con el de satisfacción mediante el *reconocimiento* universal. Pero, como he dicho, incluso en ese caso hay que decir que el hombre verdaderamente *perfecto* está *satisfecho* con lo que él es. Sólo la afirmación inversa parece discutible: parece que es posible estar satisfecho sin querer ni poder servir de modelo para *todos* los demás.

Ya he dicho que no puedo reproducir la demostración hegeliana de la teoría según la cual el hombre *satisfecho* es moralmente *perfecto*, es decir, que sirve de modelo para *todos* los demás. Recordaré únicamente que Hegel lo consigue al mostrar que el hombre sólo puede estar *satisfecho* si es *universalmente reconocido*; es decir, él muestra que el hombre sólo puede estar satisfecho si es perfecto (y, además, que sólo es perfecto si está satisfecho). Y lo consigue al identificar al hombre con la Conciencia-de-sí. Es decir, que aquí también el argumento solamente es convincente para quienes *quieren* ser convencidos (para quienes son *susceptibles* de ser convencidos mediante el razonamiento). Dicho de otra manera, Hegel muestra únicamente que la primera definición del Sabio (en términos de Conciencia-de-sí) coincide con las definiciones en términos de satisfacción y en términos de perfección («moral»). Pero no le demuestra nada en absoluto a quien niegue la primera definición, es decir, a quien niegue que el Sabio deba ser consciente-de-sí. (Lo único que puede decir Hegel es que no se les puede demostrar nada en absoluto a quienes lo niegan). O también: Hegel no consigue mostrar que el hombre satisfecho sea considerado efectivamente por *todos* como un modelo. Demuestra únicamente —lo cual es evidente desde el principio— que el

hombre plenamente satisfecho y perfectamente consciente-de-sí sirve de modelo «moralmente perfecto» para todos los que sitúan a la conciencia-de-sí como valor existencial supremo, es decir, a quienes —por definición— aceptan el ideal que ese hombre realiza.

A primera vista, el argumento de Hegel es, así pues, una mera tautología. Y parece que también en él hay un pluralismo irreductible que priva al concepto de perfección de su sentido. Pero Hegel no aceptaría esta interpretación. Él diría que su *concepto* de perfección es válido por ser *universalmente* válido (como todo *concepto*). Pues quienes lo rechazan carecen en absoluto de *concepto*.

Al discutir la segunda definición del Sabio ya nos encontramos en una situación análoga, y dije que habría que discutirla. Ha llegado el momento de hacerlo.

Hemos visto que, para Hegel, las tres definiciones de la Sabiduría son rigurosamente equivalentes. El Sabio es el hombre perfectamente consciente-de-sí, es decir, plenamente satisfecho con lo que él es, es decir, que realiza la perfección moral en y por su existencia, o, en otros términos, que sirve de modelo para sí mismo y para *todos* los demás. Entiéndase —y esta restricción es importante—: a todos *para* los que él existe, es decir, para los que le *comprenden*, que saben que él *es* y que saben *qué* es. Dejemos de lado por el momento esta restricción. El Sabio es, pues, reconocido *universalmente*. Es decir, que no hay sino un solo tipo de Sabiduría posible. Al afirmar esto nos enfrentamos a la tesis contraria del pluralismo o del relativismo existencial. ¿Cómo consigue Hegel *demostrar* su tesis? En realidad, él solamente puede demostrarla partiendo de la primera definición de la Sabiduría, planteada como un axioma. En cuanto a la demostración, ésta es muy simple. Admitamos, en efecto, que el Sabio es *perfectamente* consciente-de-sí. Hemos visto que la perfecta conciencia-de-sí equivale a la omnisciencia. Dicho de otra manera, el saber del Sabio es *total*, el Sabio revela la *totalidad* del Ser a través del *conjunto* de su pensamiento. Ahora bien, como el Ser obedece al principio de la *identidad* consigo mismo, no hay sino una sola y única *totalidad* del Ser y, por consiguiente, un solo y único saber que lo revela por completo. Luego no hay sino un solo y único tipo de Sabiduría (consciente) posible.

Ahora bien, si el ideal de la Sabiduría consciente de sí misma es *único*, hay que decir que el Sabio que lo realiza también está realizando la *perfección* moral y que él está, por consiguiente, *satisfecho* con lo que él es. Basta entonces con suponer que el Sabio es plenamente *consciente-de-sí* para que pueda afirmarse que la conciencia de sí, la satisfacción subjetiva y la perfección objetiva coinciden completamente en la Sabiduría (necesariamente única). Dicho de otra manera: para llegar a esta

triple definición hegeliana basta con suponer que el hombre *es* Conciencia-de-sí en su «esencia» y en su existencia mismas, que él se diferencia del animal y de la cosa gracias a la Conciencia-de-sí y gracias a nada más que a ésta. A partir de esta suposición se puede *deducir* efectivamente la triple definición de la que hablábamos.

Una vez más, no se trata de reproducir aquí esta deducción que ofrece el *conjunto* de los siete primeros capítulos de la PhG. Pero yo diría que es irrefutable.

Luego: tras haber leído los siete primeros capítulos de la PhG vemos que basta con definir al hombre en términos de Conciencia-de-sí para llegar necesariamente a la conclusión de que *debe* haber un ideal del Sabio, de que no *puede* haber sino un *solo* tipo de Sabio y de que el Sabio responde a la triple definición hegeliana. Esto es al menos lo que habría dicho el propio Hegel. Pero al mirar las cosas más de cerca vemos que Hegel presupone algo más que el mero hecho de la existencia de la Conciencia-de-sí. Él supone que esta Conciencia-de-sí tiende naturalmente, espontáneamente, a *extenderse*, a *ampliarse*, a propagarse a través de *todo* el ámbito de la realidad dada al hombre y en el hombre. En efecto, el movimiento dialéctico de la PhG se efectúa siempre según el siguiente esquema: se constituye una situación A y Hegel la describe; después él dice que, una vez dada esa situación, el hombre que la realiza debe *necesariamente* también tomar *conciencia* de ella; por último, él muestra cómo la situación A cambia *a consecuencia de esa toma de conciencia* y se transforma en una nueva situación B; y así sucesivamente. Ahora bien, es posible que la toma de conciencia en cuestión sea mucho menos necesaria, menos natural, menos universal, de lo que Hegel piensa. Es posible que, en un caso normal, el hombre, aun siendo *consciente* de sí, se oponga a una *extensión* de esta conciencia, tienda a *encerrarse* en ella, a arrojar al inconsciente (a lo automático, etc.) todo cuanto supere el campo ya consciente. Pero si esto es verdaderamente así, el movimiento dialéctico que conduce al ideal (y a la realidad) de la Sabiduría deja de ser *necesario*. Para que este movimiento llegue a su término es necesario que en cada viraje dialéctico haya efectivamente una Conciencia-de-sí que tienda a extenderse sobre la nueva realidad. Y nada prueba que semejante Conciencia-de-sí deba *necesariamente* estar ahí cuando se la necesite.

Así pues, para que las deducciones de la PhG sean válidas no solamente hay que suponer una Conciencia-de-sí, sino también una Conciencia-de-sí que tenga siempre la tendencia a *extenderse* lo máximo posible. Esta condición suplementaria es, en mi opinión, muy importante. Volveré sobre esto enseguida. Por el momento querría simplemente decir que, a mi juicio, la discusión sólo puede versar sobre las *premisas* de la

PhG, no sobre las *deducciones* presentes en esa obra. Personalmente creo que, una vez aceptadas las *premisas* de la PhG, no se puede aducir objeción alguna a las *conclusiones* que Hegel extrae de ellas. En cualquier caso, hasta ahora no he oído hablar de ninguna objeción seria de ese género. Una vez aceptado el punto de partida se llega *necesariamente* al resultado final, es decir, al concepto de Sabio en su triple definición.

Pero no hay que olvidar que el resultado final de la PhG posee un *doble* aspecto. Por una parte, Hegel deduce el triple *ideal* del Sabio; por la otra, afirma que este ideal ha sido *realizado* por él mismo, es decir, por el autor de la deducción en cuestión. Ahora bien, es evidente que las *deducciones* de la PhG solamente pueden demostrar la posibilidad por así decir *ideal* del Sabio. Pero la PhG no puede demostrar la *posibilidad real* del Sabio, y menos aún su *realidad* misma. En efecto, Platón, que parte de la misma suposición que Hegel (Hombre = Conciencia-de-sí), reconoce, ciertamente, que el Sabio del que estamos hablando es el *ideal* necesario del *pensamiento*, incluso del discurso, pero niega que este ideal pueda ser *realizado* por el hombre. (Entiéndase: por el hombre *real* que vive en un Mundo *real* durante el lapso de tiempo limitado por su nacimiento y su muerte).

Y como aquí se trata de una cuestión de *realidad*, es decir, de *hecho*, Hegel no podrá refutar el escepticismo platónico más que mostrando un *hecho*.

Volveré sobre esta cuestión de la *realidad* del Sabio. Por el momento sólo quiero hablar de dificultades por así decir «teóricas», desarrollando las observaciones que ya he hecho más arriba cuando prometí volver sobre ellas.

Hemos visto que se puede plantear no solamente la cuestión de *hecho*, sino también la cuestión de derecho: es posible poner en duda el punto de partida de Platón-Hegel, es decir, la identificación del hombre y de la Conciencia-de-sí, así como la afirmación de que la Conciencia-de-sí tiende siempre a extenderse lo máximo posible. La deducción de la PhG no es, ciertamente, *hipotética*. Pues no cabe ninguna duda de que la Conciencia-de-sí no es un «axioma» arbitrario que pueda negarse, sino un *hecho* indiscutible. Sólo se puede interpretarlo de modo diferente. Puede negarse que la Conciencia-de-sí revele la «*esencia*» del hombre. O para hablar un lenguaje más sencillo, también puede decirse: *o bien* que la Conciencia-de-sí es una especie de enfermedad que el hombre debe, y puede, superar; *o bien* que, junto a los hombres conscientes, hay hombres *inconscientes* que, aun así, también son —aunque de una forma distinta— *humanos*. Pero con esto se niega la *universalidad* de la Sabiduría. Lo cual quiere decir: se cuestiona la *identidad* de las tres definiciones del Sabio.

Ahora bien, yo no me he inventado en absoluto la negación de la identificación hegeliana de la perfección-satisfacción con la Conciencia-de-sí. Ésta ha sido efectivamente argüida. Basta con recordar a los pensadores hindúes, que afirman que el hombre se acerca a la perfección-satisfacción en el sueño sin sueños, que la perfección-satisfacción se *realiza* en la profundidad del «cuarto estado» (*turiya*) de los Brahmanes, o en el Nirvana —la extinción de toda conciencia— de los budistas. De manera general, basta con pensar en todos los que buscan la perfección-satisfacción en el *silencio absoluto*, que excluye incluso el monólogo o el diálogo con Dios. Se puede pensar asimismo en el ideal chino de Nietzsche, en el ideal del «ciudadano» (en el sentido no hegeliano del término) completamente «atontado» en y por la *seguridad* de su *bienestar* (cf. *La gaya ciencia*, libro I, § 24). Puede pensarse, por último, en el ideal de «salvación» a través del «éxtasis» (inconsciente) erótico o estético; el musical, por ejemplo.

Pero no cabe duda de que los hombres han estado *satisfechos* de modo inconsciente, puesto que han permanecido voluntariamente *idénticos* consigo mismos hasta su muerte. Y puede decirse, si se quiere, que ellos han realizado la (o una) «*perfección* moral», puesto que ha habido hombres que los han tomado como modelo. [Se emplea en este caso la palabra «perfección» en sentido impropio, puesto que la *universalidad* del ideal del Sabio no juega ahí ningún papel. Además, Nietzsche consideró seriamente la posibilidad de que el ideal chino se volviera *universal*. Y esto no parece absurdo: es posible si nada se opone a ello. Y entonces podría hablarse de una *perfección* satisfecha en el sentido propio de la palabra].

Pues bien, éstos son los *hechos* que se oponen aquí a Hegel. Y, evidentemente, él no puede responder nada. Como mucho puede oponer a los *hechos* de los «Sabios» inconscientes el *hecho* del «Sabio» consciente. ¿Y si ese hecho no existiera? En cualquier caso, Hegel no puede, por definición, refutar, «convertir» al Sabio inconsciente. Solamente puede refutarlo, «convertirlo», a través de la *palabra*. Y al comenzar a *hablar*, o a escuchar un *discurso*, ese «Sabio» ya ha aceptado el ideal hegeliano. Pero si él es verdaderamente eso —un «Sabio» inconsciente—, rechazará toda *discusión*. Y entonces sólo se le podrá refutar como se «refuta» un hecho, una cosa o un animal: destruyéndolo físicamente.

Es cierto que Hegel podría decir que el «Sabio» inconsciente no es un ser verdaderamente humano. Pero eso no sería sino una definición arbitraria. Es decir: la Sabiduría hegeliana no es un ideal necesario más que para un tipo determinado de ser humano; a saber: para el hombre que sitúa a la Conciencia-de-sí como valor supremo; y solamente este hombre podría realizar ese ideal.

Dicho de otra manera: el ideal platónico-hegeliano de Sabiduría sólo vale para el *Filósofo*.

Ahora comprendemos mejor qué significa la precisión que he mencionado, a saber: la de que Hegel presupone en la PhG no solamente el hecho de que el hombre es *esencialmente* consciente de sí, sino también el hecho de que la conciencia de sí del hombre tiende natural y necesariamente a *extenderse* lo máximo posible. Esta precisión significa simplemente que Hegel presupone la existencia del *Filósofo*: para que el movimiento dialéctico de la PhG pueda llegar a su término, determinado por la idea —y la realización— de la Sabiduría, del Saber absoluto, es necesario que en cada viraje dialéctico haya un *Filósofo* dispuesto a tomar *conciencia* de la nueva realidad constituida. En efecto, es el Filósofo, y nadie más que el Filósofo, quien quiere *saber* a cualquier precio dónde está él, *darse cuenta* de lo que él es, es él quien no avanza antes de haberse dado cuenta de ello. Los demás, aun siendo conscientes de sí, se encierran en aquello de lo que ya son conscientes y permanecen impenetrables a los nuevos hechos que hay en ellos y fuera de ellos. Para éstos: «Cuanto más cambia algo, más sigue siendo lo mismo». O en otros términos: «Son fieles a sus principios». (También para ellos: «Una guerra siempre es una guerra»; y «Todas las dictaduras son iguales»). En pocas palabras, éstos sólo se dan cuenta —y a regañadientes— de un cambio *esencial* de la «situación», es decir, del Mundo en el que viven y, por consiguiente, de ellos mismos, a través del *Filósofo*, no de *ellos mismos*.

Así que el hombre sobre el que versa la PhG, es decir, el hombre que alcanza necesariamente el ideal platónico-hegeliano del Sabio y que supuestamente puede realizar algún día ese ideal, no es el hombre a secas. Es únicamente el *Filósofo*.

Podemos precisar ahora la noción de «Filosofía». Si la Filo-sofía es Amor-a-la-Sabiduría, si ser Filósofo significa querer convertirse en Sabio, entonces el Sabio en el que quiere convertirse el Filósofo es *necesariamente* el Sabio platónico-hegeliano, es decir, el hombre perfecto y satisfecho y completa y esencialmente *consciente* de su perfección y de su satisfacción. Es evidente, en efecto, que la Filosofía no puede ser nada más que una forma de la conciencia-de-sí. Si bien las ciencias, las matemáticas, por ejemplo, se relacionan con lo real —que les asigna un contenido (es decir, un sentido)— por la intermediación del espacio-tiempo, la Filosofía solamente se relaciona con lo real a través de la Conciencia-de-sí. Sin ese pivote de la Conciencia-de-sí, las especulaciones filosóficas calificadas de «metafísicas» serían tan «formales», tan vacías de contenido, es decir, tan desprovistas de cualquier especie de *sentido*, como las especulaciones de la matemática pura. La Filosofía,

que es otra cosa distinta a un mero «juego mental» como el de las cartas, implica y presupone, por tanto, el ideal de la Sabiduría entendida como Conciencia-de-sí plena y perfecta.

Ahora podemos confrontar al Filósofo con el Sabio.

EN PRIMER LUGAR: si la Sabiduría es el arte de *responder* a todas las preguntas que puedan plantearse sobre la existencia humana, la Filosofía es el arte de *plantearlas*; el Filósofo es el hombre que siempre termina por plantearse una pregunta que ya no puede responder (y a la que sólo responde, cuando quiere responderla a cualquier precio, dejando de ser Filósofo, sin por eso convertirse en un Sabio; es decir, la responde o bien con algo que está en *contradicción* con el resto de su discurso, o bien apelando a un «in-consciente» *in-comprensible* e inefable).

EN SEGUNDO LUGAR: si el Sabio es el hombre *satisfecho* con lo que él *es*, es decir, con aquello de lo que toma *conciencia*, el Filósofo toma conciencia de su estado de *in*-satisfacción; el Filósofo es esencialmente alguien *descontento* (lo que no significa necesariamente: un desgraciado); y está descontento, en tanto que Filósofo, por el mero hecho de no *saberse* satisfecho. Si se quiere ser duro, puede decirse que el Filósofo está descontento porque no sabe lo que *quiere*. Pero si se quiere ser justo, hay que decir que está descontento porque no *sabe* lo que quiere. Tiene deseos, como todo el mundo. Pero, en tanto que Filósofo, la satisfacción de sus deseos no le satisface mientras no los *comprenda*, es decir, mientras no los inserte en el *conjunto* coherente de su discurso que revela su existencia, es decir, mientras no los *justifique* (toda vez que esta justificación adquiere generalmente, aunque no necesariamente, la forma de una justificación «*moral*»). Y por eso el ideal de la «Sabiduría» o de la «satisfacción» inconsciente no existe para el Filósofo: el mero hecho de no *comprender* su bienestar, su placer, su alegría o su felicidad, incluso su «éxtasis», ya lo volvería descontento, insatisfecho. Ahora bien, si la satisfacción consciente se traduce en la *identidad* con uno mismo, la conciencia de la in-satisfacción provoca y revela un *cambio*: el Filósofo es el hombre que, esencialmente, *cambia*; y que cambia *conscientemente*, que *quiere* cambiar, que quiere convertirse y ser *distinto* a como es, y que lo quiere únicamente porque no *sabe* estar satisfecho con lo que él es. Pero como la conciencia-de-sí se traduce en un *discurso* (*Logos*) y como un discurso que revela un *cambio* se llama «discurso dialéctico», puede decirse que todos los Filósofos son necesariamente dialécticos[II].

II. Según la primera definición de la Sabidrría, su dialéctica puede reducirse, a fin de cuentas, a una serie de preguntas (relacionadas con su existencia) y respuestas.

EN TERCER LUGAR: si el Sabio sirve de modelo para sí mismo y para los demás (entiéndase: para los Filósofos, es decir, para quienes aspiran al ideal realizado por el Sabio), el Filósofo es, por así decir, un modelo negativo: éste revela su existencia sólo para hacer ver que no hay que ser como él, para mostrar que el hombre no quiere ser Filósofo, sino Sabio. Así que el Filósofo cambia al *saber* lo que *no* hay que ser y al *saber* lo que *hay* que llegar a ser. Dicho de otra manera, él realiza con sus cambios un *progreso*[III].

El discurso dialéctico del Filósofo que revela su cambio está revelando, por tanto, un progreso. Y como todo progreso *revelado* posee un valor *pedagógico*, puede decirse, en resumen, que toda Filosofía es necesariamente (como muy bien vio Platón) una dialéctica pedagógica o una pedagogía dialéctica que parte de una primera pregunta relativa a la existencia de quien la plantea y que finalmente llega, al menos en principio, a la Sabiduría, es decir, a la respuesta (aunque sólo tácitamente) a *todas* las posibles preguntas.

El hecho de que un hombre haya decidido *leer* la PhG prueba que le gusta la Filosofía. El hecho de que *comprenda* la PhG prueba que es un Filósofo, puesto que, al leerla y comprenderla, hace que *crezca* efectivamente la conciencia que tenía de sí mismo. Como Filósofo, ese hombre se interesa por sí mismo y se desinteresa de todos los que no son Filósofos, es decir, de los que —*por principio*— se niegan a leer la PhG y, por tanto, a extender su conciencia de sí. Al abandonarlos a su propia suerte y volver sobre sí mismo, el Filósofo aprende con la PhG que, como Filósofo, es un «amateur de la *Sabiduría*», tal y como ésta se define en y por este libro mismo. Es decir, que él comprende que quiere convertirse en un *Sabio*, a saber: en un hombre perfectamente *consciente* de sí, plenamente *satisfecho* con esta toma de conciencia, y que sirve así de modelo para todos sus «colegas». Y al ver en el Sabio el *ideal* humano en general, el Filósofo se atribuye a sí mismo en tanto que Filósofo un valor humano sin igual (puesto que, según él, sólo el Filósofo puede convertirse en un Sabio).

Todo este asunto se reduce a saber si el Filósofo puede verdaderamente esperar convertirse en un Sabio. Hegel dice que sí: él afirma haber alcanzado la Sabiduría (en y por la PhG). Pero Platón le dice que no: el hombre jamás alcanzará la Sabiduría.

III. Es evidente, por lo demás, que si el término «progreso» sólo tiene sentido en relación con un cambio *consciente*, *todo* cambio consciente es necesariamente un progreso. En efecto, habida cuenta de que la Conciencia-de-sí implica y presupone la *memoria*, puede decirse que todo cambio en el ámbito de la Conciencia-de-sí provoca una *extensión* de esta última. Ahora bien, yo no creo que pueda definirse el progreso de otra manera que diciendo que hay *progreso* si se va de A a B, si se puede comprender A a partir de B sin que pueda comprenderse B a partir de A.

Para poder decidir sobre ello hace falta saber, así pues, qué significan ambas actitudes. Hace falta comprender: 1) qué significa la aceptación del *ideal* de la Sabiduría y la negación de su *realización* (es el caso de Platón); 2) qué significa la afirmación de un hombre que dice que él *es* un Sabio (es el caso de Hegel).

Segunda conferencia

INTRODUCCIÓN: FILOSOFÍA Y SABIDURÍA
(Continuación y fin)

Hemos llegado al siguiente resultado:

La Filosofía sólo tiene sentido y razón de ser en el caso en que se presente como el camino que lleva a la Sabiduría, o, al menos, en la medida en que esté guiada por el ideal del Sabio. Y al revés, la aceptación del ideal del Sabio lleva necesariamente a la Filosofía concebida como un medio para alcanzar ese ideal o, al menos, como un medio para orientarse por y hacia él.

En lo que concierne a la *definición* del Sabio y del Filósofo, Platón, que señala el inicio de la filosofía clásica, está de acuerdo con Hegel, que señala el final. La única divergencia fundamental posible sobre la cuestión del Sabio es la que hay entre Hegel y Platón. Es decir, que aun aceptando el ideal del Sabio y su definición platónico-hegeliana, se puede afirmar o negar la posibilidad de *realizar* la Sabiduría, de convertirse *efectivamente* en un Sabio tras haber sido un Filósofo.

Veamos ahora qué significa esta divergencia. Es cierto que se puede negar, como Platón, la posibilidad de realizar la Sabiduría. Pero entonces una de dos: o bien el ideal del Sabio nunca se ha realizado en ninguna parte, y, en ese caso, el Filósofo es simplemente un loco que pretende o quiere ser cuanto *no* puede ser y —lo que es más grave— cuanto *sabe* que es imposible que sea; o bien no es un loco, y, en ese caso, su ideal de Sabiduría está o será realizado y su definición de Sabio es o será una verdad. Pero como el *hombre* no puede, por definición, realizarlo en el *tiempo*, ese ideal está o será realizado por *otro* ser distinto al hombre y *fuera* del tiempo. Todos sabemos que semejante ser se llama «Dios». Así que si se niega, con Platón, la posibilidad del Sabio humano, se debe o bien negar la Filosofía o bien afirmar la existencia de Dios.

Afirmémosla y veamos qué significa eso. Por una parte, la verdad revela lo que *es*. Por la otra, permanece eternamente *idéntica* a sí misma. Ella revela, por tanto, un ser que permanece idéntico a sí mismo. Ahora bien, por definición, el hombre que permanece eternamente como Filósofo siempre *cambia*. (Y como el Mundo *incluye* al hombre que cambia, ese Mundo mismo cambia en su conjunto). Luego el discurso humano no contiene la verdad más que en la medida en que revela el *otro* ser distinto al hombre (y al Mundo); ese discurso no es verdad más que en

la medida en que revela a *Dios*, que es el único ser *perfecto*, *satisfecho* y *consciente* de sí y de su perfecta satisfacción. Todo progreso filosófico es, pues, en realidad, no un progreso *antropo*-lógico, sino *teo*-lógico. Para el hombre, la Sabiduría no significa la toma de conciencia perfecta de *sí*, sino el conocimiento perfecto de *Dios*.

La oposición Platón-Hegel no es, así pues, una oposición que ocurra en el *interior* de la Filosofía. Es una oposición entre la Filosofía y la Teología, es decir, entre la Sabiduría y la Religión a fin de cuentas. Desde el punto de vista *subjetivo*, esta oposición se puede presentar de la siguiente manera: el Filósofo espera llegar a la Sabiduría (que es, para él, la conciencia de *sí*) mediante un proceso *continuo* de pedagogía dialéctica en el que cada paso esté condicionado y determinado solamente por el conjunto de los pasos anteriores; el Religioso, en cambio, no puede esperar llegar a la Sabiduría (que es, para él, el conocimiento de *Dios*) más que mediante un salto brusco, más que mediante lo que se llama «conversión», la cual está, al menos en parte, condicionada por un elemento *exterior* al proceso que lleva hasta ella y que se llama «revelación» o «gracia». Desde el punto de vista *objetivo*, la misma oposición se puede presentar de la siguiente manera: el saber al que supuestamente llega el Filósofo sólo puede revelarse como absoluto o total, es decir, como completa y definitivamente verdadero, si se revela como *circular* (lo cual quiere decir que, al desarrollarlo, se llega al punto de partida); por el contrario, el saber al que llega el Religioso es absoluto o total sin ser circular. O si se prefiere: el círculo del saber religioso o teológico sólo está cerrado por un «punto singular» que interrumpe la continuidad de la línea, y ese punto es Dios. Dios es un ser *particular* (puesto que es esencialmente *diferente* del Mundo y del hombre) que, aun así, es absoluto y *total*. El saber es, pues, *total* en cuanto incluye un conocimiento perfecto de *Dios*. Así, el resto del saber absoluto, que versa sobre el hombre y el Mundo, puede ser parcial, es decir, abierto, no circular. Para el Filósofo ateo, en cambio, la circularidad es la única garantía de la totalidad, es decir, de la *verdad* absoluta del saber. Si pasamos del *saber* a la realidad *empírica*, la misma oposición se puede expresar diciendo esto: habida cuenta de que el saber del Sabio no revela nada más que el Hombre-en-el-Mundo, la realidad, que transforma este saber *total* y *circular* en verdad, es el Estado *universal* y *homogéneo* (es decir, exento de contradicciones internas: de lucha de clases, etc.); así que el Filósofo solamente puede llegar al saber absoluto *tras* la realización de este Estado, es decir, tras la finalización de la Historia; para el Religioso, en cambio, la realidad *universal* y *homogénea* que vuelve verdadero su saber total no es el Estado, sino Dios, que

se supone que es universal y homogéneo en *cualquier* momento de la evolución histórica del Mundo y del Hombre; así que el Religioso puede llegar a su saber absoluto en *cualquier* momento histórico, bajo cualesquiera condiciones reales; para ello basta con que *Dios* se revele a (o en y por) un hombre[1].

En última instancia, y de manera completamente general, hay *tres* posibles tipos de actitudes existenciales, y nada más que tres.

En primer lugar, se puede negar el *ideal* platónico-hegeliano del Sabio. Dicho de otra manera, se puede negar que la Conciencia de *sí* encierre el valor supremo. Si uno se decide por esta actitud, está decidiéndose en contra de *cualquier* especie de Filosofía. Pero hay más. Es necesario decir que, a fin de cuentas, esta decisión priva de sentido a *cualquier* clase de discurso humano. En su forma radical, esta actitud conduce al *silencio* absoluto.

1. No me detengo más ampliamente en estas cuestiones porque tendré que hablar de ellas al comentar el capítulo VIII. Querría únicamente recordar que la historia de la filosofía confirma este modo de ver las cosas, a saber: el hecho de que negar la posibilidad del Sabio significa transformar la Filosofía en Teología, y que negar a Dios significa necesariamente afirmar que es posible que el hombre pueda realizar (algún día) la Sabiduría.

Platón, que negó esta posibilidad, vio muy bien que su discurso dialéctico, pedagógico, filosófico, no podía tener sentido más que a condición de ser teológico, toda vez que ese discurso siempre estaba relacionado, a fin de cuentas, con el ἕν ἀγαθόν, con el Uno perfecto *trascendente*. Y la Sabiduría a la que supuestamente lleva su filosofía es —según la *Carta séptima*— una «conversión» que desemboca en una contemplación de Dios en el *silencio*. Aristóteles, que quiso eliminar del platonismo el ἀγαθόν *trascendente* y conservar el valor *absoluto* del discurso, afirmó inmediatamente la posibilidad de realizar la Sabiduría sobre la tierra. La situación es aún más significativa (porque es menos consciente) en Descartes. Éste niega la posibilidad de la Sabiduría, puesto que define al hombre en términos de *error* (mientras que Hegel lo define como el ser que *suprime* el error por medio de la acción). Y para poder desarrollar su sistema él debe introducir desde el principio un Dios trascendente: lo que garantiza la verdad del *sistema* en cada una de sus partes no es su *totalidad*, es decir, su *circularidad*, sino la relación directa de sus partes con el ser total y *singular*, es decir, con Dios, que es así el único garante de toda verdad. Spinoza, en cambio, que quiere eliminar el elemento trascendente del cartesianismo, desarrolla su sistema en un libro, titulado *Ética*, que trata de la Sabiduría *humana*. Por último, Kant, al descubrir lo trascendental, cree que puede prescindir de lo trascendente; o lo que también es lo mismo: al suponer un progreso filosófico *infinito* o *indefinido*, él cree que puede evitar la disyuntiva entre la afirmación o la negación de la Sabiduría. Pero nosotros sabemos que esto sólo era una ilusión: es cierto que en ninguna de las dos partes de su «Sistema» se necesita a Dios, pero Kant *no* puede prescindir de éste si quiere hacer un *sistema* con esas dos partes, es decir, si quiere *unirlas*; en realidad, él abandona el «Sistema» y se contenta con vincular ambas «Críticas» con una tercera «Crítica»; y él sabe muy bien que ese eslabón no tiene el valor de una verdad, sino de un mero «como si»; basta con transformar la tercera «Crítica» en una tercera parte del «Sistema» para que éste se vuelva *teológico*.

Luego: *en primer lugar*, si uno rechaza el ideal de la Sabiduría, está decidiéndose en contra de cualquier discurso significativo y a favor de un silencio absoluto o de un «lenguaje» carente de cualquier especie de sentido («lenguaje» matemático, musical, etc.). *En segundo lugar*, si uno acepta este ideal y niega que el *hombre* pueda realizarlo, está optando por un discurso *significativo*, es cierto, pero éste se referirá a una realidad *esencialmente* distinta a la mía: está optando por la Teología y contra la Filosofía. *En tercer lugar*, por último, uno puede optar por la Filosofía. Pero entonces está *obligado* a admitir la posibilidad de *realizar* algún día el ideal de la Sabiduría.

Hegel opta, con pleno conocimiento de causa, por esta tercera actitud. Y no se contenta con optar por ella. En la PhG intenta *probar* que es la única posible.

En realidad no lo consigue. No puede refutar a quienes aspiran a un ideal existencial que excluye a la Conciencia-de-sí o, como mínimo, la extensión indefinida de esta última. En cuanto a la Teología, Hegel logra únicamente mostrar que la existencia del Religioso es necesariamente una existencia desgraciada. Pero como él mismo dice que el Religioso está *satisfecho* con su desgracia, tampoco puede refutarlo, a no ser que apele de nuevo a la extensión de la conciencia de *sí*. Ahora bien, al Religioso ya no le interesa esa extensión en tanto que cree que ha llegado al pleno conocimiento de *Dios*.

En pocas palabras, la PhG muestra únicamente que el ideal del Sabio, tal y como lo define, es el ideal necesario de la *Filosofía*, de *cualquier* filosofía; es decir, de cualquier hombre que sitúe como valor supremo a la *Conciencia*-de-sí, que es precisamente una conciencia-de-*sí* y no de *otra* cosa distinta.

Esta restricción no es en absoluto una *objeción* a la PhG. En efecto, Hegel escribe la PhG para responder a la pregunta «¿Qué soy yo?». Ahora bien, el hombre que *plantea* esta pregunta, es decir, el hombre que, antes de continuar viviendo y actuando, quiere tomar *conciencia* de sí, es, por definición, un *Filósofo*. Responder a la pregunta «¿Qué soy yo?» significa necesariamente, así pues, hablar del Filósofo. Dicho de otra manera, el hombre del que trata la PhG no es el hombre a secas, sino el Filósofo (o más exactamente, ésta no trata de los diversos tipos humanos más que en la medida en que estos tipos están integrados en la persona del Filósofo ahí analizada, es decir, en la persona de Hegel preguntándose «¿Qué soy yo?»). No es nada sorprendente entonces que Hegel consiga demostrarle al hombre que *lee* la PhG (y que es, por consiguiente, un Filósofo) que el hombre descrito en la PhG tiende (cada vez más conscientemente) hacia el ideal de la Sabiduría y que finalmente la realiza. En efecto, el hombre

que ofrece una respuesta *completa* a la pregunta «¿Qué soy yo?» es, por definición, un Sabio. Es decir, que al *responder* (en el sentido fuerte de la palabra) a la pregunta «¿Qué soy yo?», se responde necesariamente no «Soy un Filósofo», sino «Soy un Sabio»[II].

Luego: la respuesta a la pregunta planteada en la PhG es, al mismo tiempo, la prueba de la *realidad* de la Sabiduría y, por tanto, una refutación de Platón y de la Teo-logía en general con *un hecho*. Todo consiste entonces en saber si la respuesta ofrecida al final de la PhG o, más exactamente, por el *conjunto* de esta obra (o por sus siete primeros capítulos), es verdaderamente una respuesta *total*, una respuesta a *todas* las posibles preguntas relativas a la existencia humana y, en consecuencia, a la existencia de quien las plantea. Y Hegel cree que puede demostrar la *totalidad* de la respuesta mediante su *circularidad*.

Esta idea de la circularidad es, si se quiere, el *único* elemento original que ha aportado Hegel. La definición de la Filosofía y de la Sabiduría que él proporciona o presupone es la de *todos* los filósofos. La afirmación de que la Sabiduría es *realizable* ya la había formulado Aristóteles. Los estoicos afirmaron incluso que la Sabiduría ya había sido *realizada*. Y es más que probable que algunos epicúreos hablaran del Sabio en primera persona. Sólo que ninguno de estos pensadores señaló un *criterio* suficiente para la determinación del Sabio. Siempre se contentaron en la práctica con el hecho de la *satisfacción*: bien en su aspecto subjetivo (la «imperturbabilidad», la ausencia de deseos, etc.); bien en el aspecto objetivo de la identidad con uno mismo, de la armonía consciente con uno mismo (que se presenta habitualmente desde el punto de vista ético). Pero nunca se llegó a demostrar que el aspirante a la Sabiduría realizaba efectivamente la plenitud de la *Conciencia* de *sí*. Ahora bien, nosotros hemos visto que, sin *este* aspecto de la Sabiduría, el ideal mismo ya no tiene sentido.

Hegel es, creo, el primero en haber encontrado *una* respuesta (no digo: *la* respuesta) a la pregunta sobre si el conocimiento que uno tiene de *sí* y, por consiguiente, el conocimiento que uno tiene en *general*, es o no *total*, *insuperable*, *inalterable*, es decir, *universal* y *definitivamente* válido o *absolutamente* verdadero. Esa respuesta la ofrece, según él, la circularidad del conocimiento o el saber. El «Saber absoluto» del Sabio es *circular*, y *todo* saber circular (y sólo hay, además, un *único* posible) es el «Saber absoluto» del Sabio.

II. Y el Discurso del hombre que se *sabe* como Sabio tampoco es la PhG, que todavía es una filosofía (es decir, el discurso de quien *aspira* a la Sabiduría), sino la *Ciencia* consumada, es decir, la *Enciclopedia*.

Al plantear cualquier pregunta se llega antes o después, y tras una serie más o menos larga de respuestas-preguntas, a una de las preguntas que se encuentran en el interior del Saber circular que el Sabio posee. Al partir de esta pregunta y progresar lógicamente se llega *necesariamente* al punto de partida. Vemos así que se han agotado *todas* las posibles preguntas-respuestas. O, en otros términos, vemos que hemos obtenido una respuesta *total*: cada parte del Saber circular tiene como respuesta el *conjunto* de ese Saber, que, al ser circular, es el conjunto de *todo* el Saber.

Es sabido que Hegel afirmó que su saber es circular y que la circularidad es la condición *necesaria* y *suficiente* de la verdad *absoluta*, es decir, de la verdad *completa*, *universal* y *definitiva* (o «eterna»). Pero generalmente se olvida (y esto sólo se aprende con la PhG) que la concepción de la circularidad posee, como toda concepción hegeliana, un doble aspecto: un aspecto *ideal* o, si se quiere, abstracto; y un aspecto *real* o, si se quiere, concreto y «existencial». Y solamente el conjunto de ambos aspectos constituye cuanto Hegel llama *Begriff* (el concepto-concreto).

El aspecto *real* de la «circularidad» de la Sabiduría es la *existencia* «circular» del Sabio. En el Saber absoluto del Sabio, cada pregunta es su propia respuesta; pero no lo es hasta atravesar la *totalidad* de las preguntas-respuestas que forman el conjunto del Sistema. De igual modo, el Sabio, en su existencia, permanece en la *identidad* consigo mismo, está encerrado en sí mismo; pero permanece en la *identidad consigo* mismo porque atraviesa la *totalidad* de los *demás*, y está *encerrado* en sí mismo porque encierra en él a la *totalidad* de los demás. Lo cual significa simplemente (según la PhG) que sólo un Sabio puede ser un Ciudadano del Estado *universal* y *homogéneo*, es decir, del Estado del *Tun Aller und Jeder*, donde cada uno no es sino por y para el todo, y el todo por y para cada uno.

El Saber absoluto del Sabio que realiza la perfecta conciencia de sí es una respuesta a la pregunta «¿Qué soy yo?». Para que el Saber que revela la existencia del Sabio pueda ser *circular*, es decir, una verdad *absoluta*, es necesario, por tanto, que la existencia real del Sabio sea «circular» (es necesario, para Hegel, que el Sabio sea un Ciudadano del Estado universal y homogéneo). Luego: sólo el Ciudadano del Estado perfecto puede realizar el Saber absoluto. Y al revés, como Hegel supone que todos los hombres son Filósofos, es decir, creados para tener *conciencia* de lo que son (Hegel, al menos, solamente se interesa por esos hombres, y habla solamente de ellos), un Ciudadano del Estado perfecto siempre termina por comprenderse en y por un saber circular, es decir, absoluto.

que ofrece una respuesta *completa* a la pregunta «¿Qué soy yo?» es, por definición, un Sabio. Es decir, que al *responder* (en el sentido fuerte de la palabra) a la pregunta «¿Qué soy yo?», se responde necesariamente no «Soy un Filósofo», sino «Soy un Sabio»[II].

Luego: la respuesta a la pregunta planteada en la PhG es, al mismo tiempo, la prueba de la *realidad* de la Sabiduría y, por tanto, una refutación de Platón y de la Teo-logía en general con *un hecho*. Todo consiste entonces en saber si la respuesta ofrecida al final de la PhG o, más exactamente, por el *conjunto* de esta obra (o por sus siete primeros capítulos), es verdaderamente una respuesta *total*, una respuesta a *todas* las posibles preguntas relativas a la existencia humana y, en consecuencia, a la existencia de quien las plantea. Y Hegel cree que puede demostrar la *totalidad* de la respuesta mediante su *circularidad*.

Esta idea de la circularidad es, si se quiere, el *único* elemento original que ha aportado Hegel. La definición de la Filosofía y de la Sabiduría que él proporciona o presupone es la de *todos* los filósofos. La afirmación de que la Sabiduría es *realizable* ya la había formulado Aristóteles. Los estoicos afirmaron incluso que la Sabiduría ya había sido *realizada*. Y es más que probable que algunos epicúreos hablaran del Sabio en primera persona. Sólo que ninguno de estos pensadores señaló un *criterio* suficiente para la determinación del Sabio. Siempre se contentaron en la práctica con el hecho de la *satisfacción*: bien en su aspecto subjetivo (la «imperturbabilidad», la ausencia de deseos, etc.); bien en el aspecto objetivo de la identidad con uno mismo, de la armonía consciente con uno mismo (que se presenta habitualmente desde el punto de vista ético). Pero nunca se llegó a demostrar que el aspirante a la Sabiduría realizaba efectivamente la plenitud de la *Conciencia* de *sí*. Ahora bien, nosotros hemos visto que, sin *este* aspecto de la Sabiduría, el ideal mismo ya no tiene sentido.

Hegel es, creo, el primero en haber encontrado *una* respuesta (no digo: *la* respuesta) a la pregunta sobre si el conocimiento que uno tiene de *sí* y, por consiguiente, el conocimiento que uno tiene en *general*, es o no *total*, *insuperable*, *inalterable*, es decir, *universal* y *definitivamente* válido o *absolutamente* verdadero. Esa respuesta la ofrece, según él, la circularidad del conocimiento o el saber. El «Saber absoluto» del Sabio es *circular*, y *todo* saber circular (y sólo hay, además, un *único* posible) es el «Saber absoluto» del Sabio.

II. Y el Discurso del hombre que se *sabe* como Sabio tampoco es la PhG, que todavía es una filosofía (es decir, el discurso de quien *aspira* a la Sabiduría), sino la *Ciencia* consumada, es decir, la *Enciclopedia*.

Al plantear cualquier pregunta se llega antes o después, y tras una serie más o menos larga de respuestas-preguntas, a una de las preguntas que se encuentran en el interior del Saber circular que el Sabio posee. Al partir de esta pregunta y progresar lógicamente se llega *necesariamente* al punto de partida. Vemos así que se han agotado *todas* las posibles preguntas-respuestas. O, en otros términos, vemos que hemos obtenido una respuesta *total*: cada parte del Saber circular tiene como respuesta el *conjunto* de ese Saber, que, al ser circular, es el conjunto de *todo* el Saber.

Es sabido que Hegel afirmó que su saber es circular y que la circularidad es la condición *necesaria* y *suficiente* de la verdad *absoluta*, es decir, de la verdad *completa*, *universal* y *definitiva* (o «eterna»). Pero generalmente se olvida (y esto sólo se aprende con la PhG) que la concepción de la circularidad posee, como toda concepción hegeliana, un doble aspecto: un aspecto *ideal* o, si se quiere, abstracto; y un aspecto *real* o, si se quiere, concreto y «existencial». Y solamente el conjunto de ambos aspectos constituye cuanto Hegel llama *Begriff* (el concepto-concreto).

El aspecto *real* de la «circularidad» de la Sabiduría es la *existencia* «circular» del Sabio. En el Saber absoluto del Sabio, cada pregunta es su propia respuesta; pero no lo es hasta atravesar la *totalidad* de las preguntas-respuestas que forman el conjunto del Sistema. De igual modo, el Sabio, en su existencia, permanece en la *identidad* consigo mismo, está encerrado en sí mismo; pero permanece en la *identidad consigo* mismo porque atraviesa la *totalidad* de los *demás*, y está *encerrado* en sí mismo porque encierra en él a la *totalidad* de los demás. Lo cual significa simplemente (según la PhG) que sólo un Sabio puede ser un Ciudadano del Estado *universal* y *homogéneo*, es decir, del Estado del *Tun Aller und Jeder*, donde cada uno no es sino por y para el todo, y el todo por y para cada uno.

El Saber absoluto del Sabio que realiza la perfecta conciencia de sí es una respuesta a la pregunta «¿Qué soy yo?». Para que el Saber que revela la existencia del Sabio pueda ser *circular*, es decir, una verdad *absoluta*, es necesario, por tanto, que la existencia real del Sabio sea «circular» (es necesario, para Hegel, que el Sabio sea un Ciudadano del Estado universal y homogéneo). Luego: sólo el Ciudadano del Estado perfecto puede realizar el Saber absoluto. Y al revés, como Hegel supone que todos los hombres son Filósofos, es decir, creados para tener *conciencia* de lo que son (Hegel, al menos, solamente se interesa por esos hombres, y habla solamente de ellos), un Ciudadano del Estado perfecto siempre termina por comprenderse en y por un saber circular, es decir, absoluto.

Esta concepción trae consigo una consecuencia muy importante: la Sabiduría no puede realizarse, según Hegel, más que al final de la Historia[III].

También esto es universalmente conocido. Siempre se ha sabido que, para Hegel, el advenimiento de la Sabiduría no solamente acaba la Historia[IV], sino también que éste no es posible más que al final de la Historia. Esto es sabido, pero no siempre se comprende bien por qué. Y no se comprenderá mientras no se sepa que el Sabio debe ser necesariamente Ciudadano del Estado *universal* (es decir, no ampliable) y *homogéneo* (es decir, no transformable). Y esto no se sabrá mientras no se haya comprendido que este Estado no es nada más que la base real (la «infraestructura») de la circularidad del Sistema absoluto: el Ciudadano de este Estado *realiza* en tanto que Ciudadano activo la circularidad que él *revela* a través de su Sistema en tanto que Sabio contemplativo[V].

Para Hegel hay, así pues, un doble criterio para la *realización* de la Sabiduría: por una parte, la universalidad y la homogeneidad del Estado en el que vive el Sabio, y, por la otra, la *circularidad* de su Saber. Por una parte, Hegel ha descrito EN la PhG el Estado perfecto: al lector le basta con observar la realidad histórica para ver que este Estado es real, o, al

III. Pues, según los análisis de la PhG, el Estado en cuestión señala necesariamente el final de la historia de la humanidad (entiéndase: de la humanidad *consciente* de sí misma o que aspira a esa conciencia).

IV. Lo cual es trivial, pues *si* se sabe *todo*, ya no hay efectivamente ningún medio para *progresar* o cambiar (entiéndase: para el *Filósofo*; este problema sólo existe para él).

V. A partir de esta concepción se comprende la actitud de Hegel frente a Platón. Según Hegel, Platón tenía razón en negar la posibilidad del Sabio. Y es que el Estado «ideal» de Platón (que, según Hegel, no hace sino reflejar, además, el Estado real de su tiempo) no es el Estado universal y homogéneo; el Ciudadano de este Estado no es, pues, «*circular*», y el saber de ese Ciudadano, que revela su realidad de Ciudadano, tampoco lo es entonces. Asimismo, cuando se ha intentado afirmar la posibilidad del Sabio en el interior de este Estado *im*-perfecto, se ha tenido que transformar el ideal mismo de la Sabiduría, llegando a la caricatura del «Sabio» estoico y escéptico. Hegel ha mostrado en la PhG que esos supuestos «Sabios» no son en absoluto conscientes de sí mismos. Y en cuanto semejante «Sabio» toma conciencia de sí, inmediatamente ve que no realiza la perfección. Incluso ve que no puede realizarla. Y es así como él piensa, al convertirse en cristiano, que la perfección ha sido realizada fuera del Mundo y del Hombre, por Dios. Así, el supuesto «Sabio», convertido en cristiano, se reencuentra con la concepción platónica, además de con la teológica. Él se *re-encuentra* con Platón; él es, pues, más *consciente* que éste. Es decir, él sabe *por qué* no puede ser Sabio; sabe que no puede serlo porque el Estado en el que está no es perfecto. Él podrá entonces idear un Estado perfecto e intentar *realizarlo*. Y en cuanto lo haga, se convertirá (dejando de ser platónico y cristiano) en hegeliano; más exactamente, él *será* Hegel, el Sabio *real*, es decir, el aristotélico, el estoico y el escéptico, pero con *éxito*. Esto todavía es, si se quiere, Platón: la filosofía hegeliana es una *teo-logía*; sólo que su Dios es el Sabio.

menos, para convencerse de su inminente realización. Por la otra, Hegel ha mostrado MEDIANTE la PhG que su saber es circular. Y por eso él creyó que podía afirmar que había realizado efectivamente en su persona el ideal de cualquier Filosofía, es decir, el ideal de la Sabiduría.

¿Cuál es nuestra actitud frente a todo esto?

He dicho que estamos en presencia de tres posibilidades y de nada más que de tres. Creo que podemos eliminar la primera sin *discusión*. Primero porque, estrictamente hablando, es *indiscutible*; y después porque el hecho mismo de nuestro estudio de la PhG prueba que la satisfacción *silenciosa* (a la que se reduce, a fin de cuentas, esta primera posibilidad) no nos tienta demasiado. El único dilema serio que nos queda, por tanto, es Platón o Hegel; es decir, el dilema de *Teo*-logía o Filo-*sofía* a fin de cuentas.

Ahora bien, estamos en presencia de un hecho. Un hombre que evidentemente no está loco, llamado Hegel, pretende haber realizado la Sabiduría. Así que antes de decidirse a favor o en contra de la Filosofía o la Teología, es decir, a favor o en contra de la afirmación de la imposibilidad de realizar la Sabiduría, hay que ver si Hegel tenía razón o no al afirmar que él es un Sabio, siempre y cuando él no haya zanjado ya con su ser mismo la cuestión que nos interesa.

Y para resolver esta cuestión hay que ver: 1) si el estado actual de las cosas se corresponde efectivamente con lo que para Hegel es el Estado perfecto y el final de la Historia; y 2) si el Saber de Hegel es verdaderamente circular.

La respuesta a la primera pregunta parece, a primera vista, muy fácil. ¿El Estado perfecto? Sin ningún género de dudas estamos muy lejos de eso. Pero también Hegel sabía muy bien, mientras escribía la PhG en 1806, que el Estado aún no se había realizado en acto en toda su perfección. Afirmaba únicamente la presencia en el Mundo del *germen* de ese Estado y la existencia de las condiciones necesarias y suficientes para su pleno desarrollo. Ahora bien, ¿podemos negar con certeza la ausencia de tal germen y de tales condiciones en este Mundo nuestro? Pero aunque quisiéramos negarlo, no conseguiríamos zanjar la cuestión de la Sabiduría hegeliana. Pues partiendo de los intentos ya hechos, no podemos afirmar con certeza que el Estado en cuestión sea imposible *en principio*. Pero si este Estado es posible, la Sabiduría también lo es. Y entonces no sería necesario abandonar la Filosofía y huir hacia la Religión, sea cual sea; no sería necesario, por tanto, subordinar la conciencia que tengo de mí mismo a una toma de conciencia de lo que no soy: de Dios, o de una perfección inhumana cualquiera (estética u otra), o de la raza, el pueblo o la nación.

¿Qué significa entonces para nosotros el hecho de que el Estado perfecto previsto por Hegel aún no se haya realizado? En estas condiciones, la filosofía de Hegel, especialmente la antropología de la PhG, deja de ser una *verdad*, puesto que no revela una *realidad*. Pero no por eso es necesariamente un error. Sólo lo sería si se pudiera demostrar que el Estado universal y homogéneo que él tenía en mente es *imposible*. Pero *no* se puede. Ahora bien, lo que no es ni un error ni una verdad resulta ser una idea o, si se prefiere, un ideal. Esta idea solamente podrá transformarse en *verdad* por medio de la *acción* negadora, que, al destruir el Mundo que no se corresponde con la idea, creará, mediante esa destrucción misma, un Mundo conforme al ideal. Dicho de otra manera, no se puede aceptar la antropología de la PhG, aun sabiendo que no se ha realizado todavía el hombre perfecto (el Sabio) sobre el que ésta finalmente versa, más que a condición de que se quiera *actuar* con vistas a la realización del Estado hegeliano, indispensable para la existencia de ese hombre; de que se quiera actuar o, por lo menos, *aceptar* y «justificar» semejante acción si alguien la efectúa en alguna parte.

Sin embargo, esto no nos dispensa en absoluto del estudio del segundo criterio hegeliano, el de la *circularidad*.

Menos aún cuando es infinitamente más importante que el primero. En el primer caso (final de la Historia, Estado perfecto) se trata de una constatación de *hecho*, es decir, de algo esencialmente *incierto*. En el segundo caso (circularidad) se trata de un análisis lógico, racional, en el que es imposible divergencia de opinión alguna. Asimismo, si vemos que el sistema de Hegel es efectivamente circular, debemos concluir que, a pesar de las apariencias (y quizá del sentido común), la Historia se ha acabado, y que, por consiguiente, el Estado donde ha podido realizarse ese sistema es el Estado perfecto. Eso es además, como sabemos, lo que el propio Hegel ha hecho. Tras la caída de Napoleón, él declaró que el Estado prusiano (al que detestaba, por cierto) era el Estado definitivo y perfecto. Y no podía hacer otra cosa habida cuenta de que estaba convencido de la circularidad de su Sistema.

Todo se reduce para nosotros, por tanto, a esto: si la PhG es efectivamente circular, debemos aceptarla en bloque, y también todo cuanto se sigue de ella; si no lo es, debemos considerarla como un conjunto hipotético-deductivo y verificar todas las hipótesis y todas las deducciones una a una[VI].

VI. Además, no basta con que la PhG sea circular: la Lógica (o la Enciclopedia) también debe serlo; y lo que es mucho más importante: también el Sistema en su *conjunto*, es decir, el conjunto de la PhG y la Enciclopedia. Ahora bien, precisamente ahí es donde la no circularidad del sistema de Hegel resulta ser completamente evidente. Pero esto sólo puedo decirlo aquí de pasada y sin demostrarlo.

Así que es necesario comenzar a estudiar la PhG desde el punto de vista de su circularidad. Sólo que, antes de hacerlo, hay que: 1) saber qué significa la exigencia de esta circularidad; y 2) comprender por qué la verdad absoluta, realmente verdadera, no puede ser sino circular.

Y mi curso de este año estará dedicado precisamente a la discusión de estas dos cuestiones previas.

Tercera conferencia

INTERPRETACIÓN DE LA INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO VIII (549-550: 9)[1]

El capítulo VIII sigue inmediatamente al capítulo que trataba de la Religión o de la Teología, es decir, del saber del Religioso, que realiza la perfección carente de conciencia de sí. Entre el Religioso (cristiano) y el Sabio hegeliano, es decir, el propio Hegel, es decir, el hombre perfecto y satisfecho mediante la realización y la culminación de la conciencia que tiene de *sí mismo*, no hay nada; es imposible que haya algún tipo de existencia intermedia. Las soluciones intermedias, los compromisos de cualquier género, se eliminaron hace mucho tiempo. Al hombre sólo le *satisface* a partir de ahora el Saber *absoluto*. Y todo consiste en saber si ese Saber es para este hombre, como para Hegel, el conocimiento perfecto de *sí*, o si es, como para el Religioso, el conocimiento de un absoluto *distinto* a él, de Dios.

En ambos casos, el *contenido* (el *Inhalt*) del Saber es el mismo. ¿Y cómo podría ser de otro modo habida cuenta de que el Saber es *absoluto*, es decir, *total*? La diferencia no está sino en la *Form*, como dice Hegel. Tanto para el Religioso como para el Sabio, el *Ser* se revela a sí mismo en y por el —o mejor aún, en tanto *que*— Saber absoluto conforme a su circularidad encerrada en sí misma. Pero, para el Religioso, la totalidad del Ser está *fuera* de él (aunque él mismo esté en el *interior* de ella); el Ser total es *distinto* a él, y el Saber absoluto a través del cual ese Ser se revela a sí mismo es otro Saber distinto al Saber humano; lo que se comprende en y por el Saber absoluto es ese Ser-*otro*, y el Religioso no tiene otro modo de comprenderlo que mediante ese saber *suyo*. Es cierto que el Religioso también tiene un conocimiento de sí mismo; pero este conocimiento sólo es absoluto si pasa por el Saber absoluto que ese Ser-*otro* tiene de sí. Aunque el Religioso es perfecto por su conocimiento, ese conocimiento es sobre *Otro*; y él no es consciente de sí de manera *absoluta* más que en la medida y por el hecho de que él mismo *es* en y por el *Otro*. En una palabra: el Saber religioso, teo-lógico, cristiano, *es* absoluto; pero no es un *Sich*-selbst-*Wissen*, un saber de *sí*; no es el conocimiento del hecho de que es el hombre que *conoce* quien *realiza* la

1. StA, 516-517: 1; FMJ, 889-890; FAG, 889.

totalidad acabada que él mismo revela mediante su conocimiento, del hecho de que el Yo cognoscente *es* el Yo conocido.

El Sabio, en cambio, lo relaciona *todo* consigo. Lo hace sin perder, no obstante, su dignidad de *Sabio*, sin olvidar que *su* Saber es un Saber *absoluto*, es decir, *el* Saber. Es decir, que si lo relaciona todo *consigo*, es porque él se reduce a su Saber *total* y *es* así el Todo. Y lo es aun siendo todavía *sí mismo*. El Sabio relaciona consigo mismo estrictamente el *mismo* contenido total que el Religioso relaciona con su Dios; consigo mismo considerado en su *realidad* total de *Ciudadano* del Estado universal y homogéneo, y consigo mismo considerado en su totalidad *ideal* de poseedor del *Saber* absoluto.

La oposición es clara. Y es evidente que entre ambos puntos extremos no hay *nada*. Desde que el Esclavo trabajador repartió el Mundo entre él y su Amo al anular mediante su Trabajo la realidad autónoma de la Naturaleza inhumana; o en otros términos, desde que el hombre judeocristiano repartió la esfera de Parménides entre él mismo y su Dios (que, para nosotros, está hecho a imagen y semejanza de ese hombre, y que, para éste, es la imagen a partir de la cual él ha sido creado); desde ese reparto total, el hombre ya no puede proyectar su Saber sobre una realidad *natural* y acreditarlo como verdadero, como hacía el Filósofo pagano con el movimiento circular de los astros. Debe relacionarlo todo bien consigo mismo, bien con Dios, sin poder relacionarlo con ambos a la vez, puesto que solamente puede haber un absoluto.

Y ambas actitudes extremas *están* realizadas: una por la antropo-logía de Hegel; y la otra por la elaboración de la teo-logía cristiana. Éstas son, evidentemente, irreconciliables. Y ninguna puede ser superada. Y solamente se puede pasar de una a la otra mediante un salto brusco; pues la *transición* es imposible, ya que entre ambas no hay nada. Estar en una es decidirse en contra de la otra; rechazar una es situarse en la otra. La decisión es absolutamente única; y simple a más no poder: se trata de decidirse por sí (es decir, contra Dios) o por Dios (es decir, contra sí mismo). Y no hay más «razón» de la decisión que la decisión misma.

Por supuesto, al presentar las cosas de este modo me aparto del *texto* de la PhG.

También para Hegel ambas actitudes son, *en definitiva*, las únicas posibles. Y él sabe que se excluyen mutuamente. Pero, para él, hay aquí algo más que una mera yuxtaposición: hay jerarquía, el Sabio está «por encima» del Religioso. Y aunque Hegel sabe que el tránsito de una de esas actitudes a la otra no puede ser sino brusco (un viraje total), cree que ese tránsito es necesario: el hombre que se ha vuelto cristiano debe terminar necesariamente por volverse un Sabio.

Y solamente hay *jerarquía* para el Filósofo, es decir, para quien admite desde el principio la superioridad de la Sabiduría hegeliana, para quien admite que el Saber —incluso el absoluto— es un *valor* sólo si es *Sich-selbst-Wissen*, Saber-de-sí[1].

De igual modo, solamente hay tránsito *necesario* de la Religión a la Sabiduría para el Filósofo, es decir, para quien va desde el principio en busca de la Conciencia de sí, o, en otros términos, para quien está dispuesto a extender indefinidamente la conciencia que tiene de sí mismo, es decir, a extender el ámbito del Ser cuyo conocimiento se le revela como siendo un conocimiento de *sí*.

Para convencerse de ello es suficiente con recordar cuanto Hegel dijo al final del capítulo VII. Hay allí un texto (546: 32-547: 15)[2] realmente único en su género, un texto cuyo *contenido* debería ser demostrado a través de su *forma* misma. En ese texto, Hegel resumía la doctrina teológica cristiana tal y como quedó definitivamente constituida al final de la evolución de esta Religión «absoluta». En lugar de «Dios», Hegel dice ahí «Espíritu». Ahora bien, la forma del texto es tal que si leemos «Espíritu *divino*» cuando dice «Espíritu» obtendríamos un resumen absolutamente correcto de la *teología* cristiana, mientras que si leemos «Espíritu *humano*» obtendríamos un correcto resumen de la *antropología* hegeliana. Dicho de otra manera, Hegel muestra a través de la forma misma de este texto que el hombre ha establecido finalmente una idea tal de Dios que podría aplicarse, sin ser modificada, al hombre. El *teísmo* cristiano se transforma en *antropo*-teísmo hegeliano en cuanto se suprime la idea de la *trascendencia* del Ser, es decir, en cuanto el que habla relaciona lo que dice consigo *mismo* y ve en lo que dice no un conocimiento de lo que él *no* es (del Dios *trascendente*), sino un conocimiento de *sí*.

Hay que confesar que este texto es muy impresionante. Y convincente. Lo único es que Hegel no dice en ninguna parte *por qué* el hombre debe abandonar la trascendencia y terminar por relacionar el Saber teológico consigo mismo. Ese tránsito de la teo-logía a la antropo-logía es, sin duda, *posible*, puesto que el propio Hegel lo ha efectuado. Pero no se ve por qué es *necesario*. Como ya he dicho, solamente es necesario para Hegel o, en general, para el Filósofo.

1. Asimismo, para el Religioso no hay jerarquía. No es que el Saber del Sabio ateo sea un Saber de menor valor, es que no es en absoluto un Saber; es un error total y absoluto. Como tan bien lo formuló san Pablo: el Saber del Sabio y el del Religioso son respectivamente como la locura y la verdad, y en modo alguno —como para el Sabio— etapas sucesivas de la realización reveladora una sola y misma verdad, a saber: la del Sabio.

2. StA, 513: 3-25; FMJ, 885; FAG, 891-893.

Hegel no dice ni en el capítulo VII ni en el capítulo VIII una palabra del porqué y del cómo del tránsito de la trascendencia a la inmanencia del Saber. Y tampoco lo explica en alguna otra parte.

Para Hegel, el tránsito del trascendentalismo del Religioso al inmanentismo del Ciudadano y del Sabio no se efectúa directamente. Entre ambos está el pseudotrascendentalismo o el pseudoinmanentismo del Intelectual, que relaciona su existencia y su saber con lo Verdadero, lo Bello y el Bien «en sí», con la «*Sache selbst*», con la «Cosa misma». Al igual que el valor supremo del Religioso (Dios), esos valores del Intelectual son «trascendentes» en el sentido de que existen *independientemente* de él, de su existencia real, y, en consecuencia, de las condiciones exteriores (naturales o sociales) de esa existencia, de modo que el particular *aislado* puede alcanzarlos *directamente*. Pero, por otro lado, esos valores, al igual que los valores del Ciudadano y del Sabio, son «inmanentes» en el sentido de que el hombre los alcanza en vida, sin trascenderse realmente, sin dejar de ser lo que es: el Hombre-que-vive-en-el-mundo (natural o social). La *inmanencia* de estos valores preserva al Intelectual de la «conversión», del «monasterio», del «sentimiento de pecado», de la imposibilidad de regocijarse en la vida «mundana»; pues lo Verdadero, lo Bello y el Bien son, en todo caso, valores de «este mundo». En cambio, la *trascendencia* de sus valores le impide al Intelectual actuar como Revolucionario o Ciudadano; pues estos valores, aun no estando fuera del Mundo, son, sin embargo, otra cosa distinta al Mundo, y no se necesita hacer algo en el Mundo para poder «realizarlos».

El tránsito del Religioso al Intelectual se describe al final del capítulo IV, y el del Intelectual al Ciudadano al final del capítulo V. Pero Hegel explica la *necesidad* de ambas transiciones tan poco como explica, al final del capítulo VII, la necesidad del tránsito de la Teología a la Sabiduría. En realidad, el Intelectual del final del capítulo V, que se contenta con «comprenderlo todo» y quedar «al margen de las cosas», es tan irrefutable como el Religioso «anti-mundano» del final del capítulo IV y el Teólogo trascendentalista del final del capítulo VII. Al final del capítulo IV, Hegel dice que el Religioso debe terminar por *comprender* que el Mundo en el que vive es *su* Mundo y, por tanto, debe terminar por *aceptarlo*. Pero esto solamente es *necesario* para quien quiere *darse cuenta* a cualquier precio de su existencia real «mundana»; ahora bien, el Religioso puede *desinteresarse* de ésta indefinidamente. En pocas palabras, el Religioso no se convierte en Intelectual más que a condición de convertirse —al menos un poco— en Filósofo; ahora bien, no se ve por qué aquél debe convertirse en eso *necesariamente*. De igual modo, Hegel observa muy atinadamente que el Intelectual que está «al margen de las cosas» y que preten-

de «comprenderlo todo» no se comprende —en realidad— a sí mismo, ni consigue nunca explicar su propio punto de vista. Pero aquí también la objeción solamente es válida para quien no quiere contentarse con la pseudo-Filosofía de los valores «eternos» transpersonales. Y nada impide que el hombre pueda estar indefinidamente ofuscado por la absurdidad de eso que él llama «objetividad imparcial». Por último, acabamos de ver que no es en absoluto necesario relacionar la *totalidad* del Saber con uno mismo, y que uno puede, por el contrario, contentarse indefinidamente con el Saber absoluto *teo*-lógico.

Sea como sea, la concepción de Hegel es muy clara: en el Saber teológico, el sujeto cognoscente y el objeto conocido están uno *fuera* del otro, mientras que en el Saber absoluto del Sabio *coinciden*[II].

Éste es el resultado al que llega Hegel al final el capítulo VII: el Saber religioso, teológico, cristiano, es *absoluto*; éste es un saber total y definitivo en cuanto a su contenido, pero se relaciona con *otra* realidad (universal) distinta a la suya propia. El segundo paso que hay que dar consiste entonces en relacionar ese Saber, que ya es total y absoluto, consigo mismo.

II. Podría objetarse, ciertamente, que la Religión también conoce una coincidencia del sujeto cognoscente y el objeto conocido; podría evocarse la «unión mística» del hombre y Dios. Pero, personalmente, creo que la Mística no tiene nada que ver con la Religión y la Teología. El hecho de que la Mística sea vinculada a menudo con la Religión no prueba nada, puesto que al Arte, que a las claras es otra cosa esencialmente distinta a la Religión, también se le vincula con ésta. Además, la Religión siempre es más o menos hostil a la Mística. Pero eso da igual por el momento. Lo importante es que la «unión mística» se efectúa *necesariamente* en el silencio. El Dios al que se une el Místico siempre es, en principio, inefable. Esto significa que la perfección que el Místico tiene en mente pertenece a la categoría de las perfecciones «inconscientes» que hemos eliminado desde el principio. La Mística excluye todo conocimiento: tanto la *Bewusstsein*, la Conciencia del exterior, como la *Selbstbewusstsein*, la Conciencia de *sí*. Dicho de otra manera, no hay un *Saber* místico al igual que hay un *Saber* filosófico («científico» en el sentido hegeliano de la palabra) o religioso (teo-lógico). Es cierto que, en realidad, el Místico *habla* generalmente de su Dios «inefable». Pero, entonces, si él sigue siendo Religioso, si sigue siendo «ortodoxo», desarrollará un Saber teo-lógico que no se diferenciará del Saber teo-lógico *trascendentalista* que Hegel tiene en mente al final del capítulo VII, que no da cuenta de la experiencia mística vivida como *unión* de sujeto y objeto. O si él quiere dar cuenta de esta unión, desarrollará una teología «heterodoxa», atea, antropo-teísta, más o menos parecida y próxima al Saber absoluto que Hegel tiene en mente en el capítulo VIII. Y puede decirse, si se quiere, que el Saber hegeliano no es nada más que la toma de conciencia absoluta de la experiencia mística de la unión del sujeto cognoscente y el objeto conocido. Lo único es que no tiene ningún sentido llamar a Hegel «místico», pues su saber es esencialmente «racional», «lógico», porque se expresa a través del Discurso, del *Logos*. Retomando el tema de mi introducción, es posible distinguir, por tanto, tres tipos de satisfacción absoluta: 1) la satisfacción irracional, *muda*, del Místico

Y esto lo dice Hegel en la primera parte de la breve introducción al capítulo VIII, donde resume justamente ese resultado obtenido al final del capítulo VII.

Dice esto (549: 3-13)[3]:

El Espíritu de la Religión manifiesta-o-revelada [es decir, cristiana] no ha sobrepasado todavía su Conciencia [-exterior] en cuanto tal. O lo que es lo mismo: su Conciencia-de-sí objetivamente-real no es el objeto-cósico (*Gegenstand*) de su Conciencia [-exterior]. Éste [Espíritu] mismo en cuanto tal, así como los elementos-constitutivos que se distinguen-o-diferencian en él, se sitúan en la representación-exteriorizadora (*Vorstellung*) {*das Vorstellen*} y en la forma de la objetividad-cósica. El *contenido* de la representación-exteriorizadora [religiosa o teológica] es el Espíritu absoluto; y de lo que se trata aquí únicamente es de la supresión-dialéctica (*Aufheben*) de esta mera (*blossen*) forma {*Form*} [de la objetividad-cósica]. O más bien: como esta forma pertenece-exclusivamente a la *Conciencia* [-exterior] *en cuanto tal*, la verdad [o realidad revelada] de esta forma ya debe haberse dado (*sich ergeben haben*) en las formaciones-concretas [de la Conciencia estudiadas anteriormente en la PhG].

El Saber —además *absoluto*— del Teólogo cristiano es el culmen de la *Bewusstsein*, de la Conciencia exterior. Y ese saber no da cuenta de la «*wirkliches Selbst-bewusstsein*», del hombre real que conoce lo que él es. El Saber del Teólogo es una *Conciencia* (del exterior), pero no una Conciencia *de sí*. Así que basta con transformar la *Bewusstsein* en *Selbstbewusstsein*, la trascendencia en inmanencia, para alcanzar el Saber absoluto del Sabio, que es el culmen de la Conciencia de sí. (Por supuesto, el Sabio solamente puede realizar esta transformación porque *es* «absoluto», es decir, total y definitivo en su propia *realidad* consciente, y él solamente puede serlo en su calidad de Ciudadano del Estado «absoluto», universal y homogéneo).

Ahora bien, Hegel dice en la última frase del pasaje citado que esta transformación de la Teo-logía en Sabiduría, en Saber absoluto, es *necesaria*, y que esta transición ya se ha realizado en las formaciones concretas de la Conciencia estudiadas en los siete primeros capítulos de la PhG. Él tiene en mente al Hombre descrito al final del capítulo IV: Napoleón,

(y Hegel parece referirse a semejante satisfacción al hablar de la *Andacht*, de la «unión mística», en el capítulo VII, 496 ss. {StA, 464; FMJ, 812; FAG, 813}); y 2) la satisfacción *hablante*, que es: *a*) religiosa si se está satisfecho hablando de un Ser que no es uno mismo; y *b*) hegeliana si sólo se está satisfecho hablando de uno mismo.

3. StA, 516: 2-11; FMJ, 889; FAG, 897.

el Ciudadano napoleónico, el propio Hegel en tanto que ciudadano del Imperio (supuestamente universal y homogéneo) de Napoleón (considerado, en principio, como ya realizado). Este Hombre es la *Wahrheit*, la verdad o realidad-revelada de la *Form* teológica, pues él realiza la perfección de la que habla el Teó-logo y que en éste no es sino una idea abstracta, puesto que Dios, que se supone que debe realizarla, no existe.

Sólo que Hegel razona de este modo. La *Form* en cuestión, es decir, la Teología cristiana, está efectivamente elaborada: es un *hecho* psicológico, una *idea* real en tanto que *idea*. Pero una de dos: o bien ella se corresponde con una realidad-objetiva (*Wirklichkeit*), o bien no. En el primer caso, en el Mundo hay una realidad que realiza la idea que el Cristiano se hace de su Dios; y evidentemente esta realidad no puede ser más que la realidad humana. En el segundo caso, la idea absoluta es un ideal «abstracto». Ahora bien, Hegel presupone que toda idea concebida por el hombre aspira necesariamente a realizarse, y que puede y debe estar realizada (si no es absolutamente falsa). Luego la idea cristiana debería producir un nuevo tipo de existencia humana. Pero la circularidad de la PhG prueba que los análisis que se han hecho ahí agotan todas las posibilidades existenciales. Luego la idea cristiana debe estar ya realizada. Sólo hay que buscar, entre las existencias descritas en la PhG, la que corresponda a esta idea. Y entonces encontramos al Ciudadano napoleónico o, si se prefiere, al propio Hegel.

Al partir del hecho de la existencia de la Teología (cristiana) y presuponer la *circularidad* de la PhG, Hegel deduce, por tanto, la necesidad de una *realización* de la idea cristiana por parte del Hombre-en-el-mundo. Esta idea es, pues, una *Wahrheit*, una verdad, en el sentido de que se corresponde con una realidad-objetiva (que es precisamente el Hombre de 1806). Pero esto no es suficiente. Pues la *Wahrheit* no es solamente la *realidad*. Es la realidad *revelada* (a través de la Palabra), es decir, la realidad *consciente* de ella misma. Así que afirmar la existencia de la *Wahrheit* de la *Form* teológica significa afirmar la existencia no solamente del Ciudadano «absoluto», sino también del Ciudadano *consciente* de sí, es decir, del Ciudadano «absoluto» convertido en *Filósofo* (o más exactamente, y puesto que ese Ciudadano es «absoluto», convertido en Sabio). Significa afirmar (o presuponer), así pues, la existencia del propio Hegel. Y esto es justo lo que he dicho en mi introducción: el tránsito de la Teo-logía (cristiana) a la antropo-logía (hegeliana) sólo es *necesario* para y por el *Filósofo* (que aquí es el propio Hegel). Ahora bien, nada prueba que el advenimiento de ese Filósofo sea *necesario*. Nada prueba, en efecto, que el Ciudadano del Estado perfecto no pueda seguir siendo (relativamente) *in*consciente ni que no pueda, por consiguiente, mantener la Religión, la Teo-logía (cristiana), si considera este Estado no como su propia obra, sino como la obra de Dios.

Sea como sea, esta primera parte de la introducción, que resume el razonamiento del capítulo VII, muestra bien a las claras en qué se diferencian el Sabio y su «Saber absoluto» del Religioso y su «Religión (o Teología) absoluta». Esta primera parte nos muestra entonces al Sabio en y por su oposición con el Religioso. En la segunda parte de la introducción, en cambio, donde se indica el tema del capítulo VIII, Hegel habla del Sabio, o del «Saber absoluto», considerándolo en sí mismo (549: 13-31)[4]:

> Este acto-de sobrepasar el objeto-cósico de la Conciencia [-exterior] no debe considerarse como la unilateralidad que consistiría en [el hecho de] que el objeto-cósico se muestre como retornando {*als zurückkehrend*} al Yo-personal. Al contrario, [considerado] de manera más precisa, [este acto] es tal que, por una parte, el objeto-cósico en cuanto tal se le manifiesta al Yo-personal en tanto que desapareciente, y, por la otra, y más aún (*vielmehr*), la alienación-o-exteriorización de la Conciencia-de-sí pone la coseidad; y tal que esta alienación-o-exteriorización no posee solamente un significado-o-valor negativo-o-negador, sino [también] positivo, [y posee] este último no solamente para nosotros o en sí, sino [también] para la Conciencia-de-sí. El principio-negativo-o-negador (*das Negative*) del objeto-cósico, es decir, su acto-de-suprimirse-dialécticamente a sí mismo, posee un significado-o-valor positivo *para la Conciencia-de-sí*; lo cual quiere decir: la Conciencia-de-sí *sabe-o-conoce* la nulidad (*Nichtigkeit*) del objeto-cósico. [Ella lo sabe] Por una parte, debido al hecho de que ella se-aliena-o-se-exterioriza a sí misma; pues en esta alienación-o-exteriorización ella se pone ***a sí misma*** en tanto que objeto-cósico; o [puede decirse que] en virtud de la inseparable unidad-integradora (*Einheit*) del *Ser-para-sí*, ella pone el objeto-cósico como [siendo] ella misma. Por la otra, hay en esto al mismo tiempo este otro elemento-constitutivo: [el hecho de] que la Conciencia-de-sí también ha suprimido-dialécticamente y retomado {*zurückgenommen*} en sí misma esta alienación-o-exteriorización y esta objetividad-cósica; [el hecho,] así pues, [de que la Conciencia-de-sí] está cabe sí (*bei sich*) en *su* Ser-otro.

Para llegar al Saber absoluto hay que «sobrepasar», por tanto, la *oposición* entre el objeto del Saber absoluto y su sujeto, es decir, el hombre que lo posee; hay que relacionar el Saber absoluto, es decir, total

4. StA, 516: 11-29; FMJ, 889-890; FAG, 897.

y definitivo, consigo mismo. Y Hegel acaba de explicarnos qué significa eso.

En primer lugar, no se trata ni de solipsismo, ni de «idealismo» ni de ningún tipo de subjetivismo: «[E]l objeto-exterior-o-cósico no regresa al Yo-personal». El Sabio que relaciona la *totalidad* de su Saber consigo mismo no está en absoluto afirmando, así pues, que él *sea* la totalidad del Ser, que lo sea en su *aislamiento* particular, en su intimidad *interna*, puramente subjetiva. El Todo no es en absoluto mi Yo (ni el «Yo-abstracto», *Ich*, ni el «Yo-personal», *Selbst*), en absoluto es mi pensamiento u otra cosa del mismo género.

Para que el Saber pueda ser *absoluto*, dice Hegel, es decir, para que haya una coincidencia del sujeto y el objeto del Saber, hace falta que el objeto-exterior se le manifieste a la Conciencia-exterior en tanto que desapareciente. Esta frase posee ante todo un significado teológico. Nosotros sabemos que, en el Cristianismo, la Religión se suprime *a sí misma* en tanto que Religión. Así es como Hegel interpreta el relato evangélico: la Teología cristiana es la Teología del Dios *muerto* en tanto que *Dios*. El Cristianismo es ya un ateísmo inconsciente, incluso simbólico. Lo único que hace el Saber absoluto es tomar *conciencia* de ese ateísmo, o antropo-teísmo, y expresarlo *racionalmente* a través del *Concepto* (*Begriff* = *Logos*).

Dicho de otra manera, la Religión no se puede «suprimir» (*aufheben*) en cualquiera de sus formas. Sólo se puede «suprimirla» *definitivamente* en su forma cristiana. (Cuando se suprime un Dios «desde afuera», sólo se le puede sustituir por otro Dios; para que el Dios desaparezca completamente es necesario que éste se suprima *a sí mismo*; y es precisamente el Dios cristiano el que se suprime en tanto que *Dios* para convertirse en *Hombre*). En pocas palabras, el ateísmo del Sabio no puede establecerse después de cualquier Teología: ese ateísmo surge de la Teología cristiana, y no puede surgir sino de ésta. (Más exactamente, no se trata del ateísmo, sino del antropoteísmo; y este antropo-teísmo hegeliano presupone la Teología *cristiana*, puesto que Hegel le aplica al Hombre la idea *cristiana* de Dios).

Ahora bien, nosotros sabemos que lo único que hacía la Religión era proyectar en el más-allá la realidad social de la que ella surgía. Hay que decir, por tanto, que el Sabio solamente es posible tras la realización del Mundo histórico en el que ha podido constituirse y perfeccionarse la Religión cristiana.

Pero no se necesita pasar por la antropología hegeliana para llegar a este resultado. Puede extraerse directamente del texto citado si relacionamos la palabra *Gegenstand*, objeto-exterior, con el Universo real, es decir, con el Mundo natural y humano o social.

Hablemos primero del Mundo *social*. El «objeto-exterior» al hombre es aquí *otro* hombre. Ahora bien, Hegel ha mostrado en el capítulo IV que a un hombre no le sirve de nada suprimir completamente a *otro* hombre, es decir, matarlo, pues el hombre muerto carece de interés[III].

Lo que cuenta únicamente es la *auto*supresión del otro hombre. Pero el hombre que se «suprime» *a sí mismo* frente a otro se somete a éste como un Esclavo se somete a su Amo. Luego: para que haya Saber absoluto es necesario que el objeto se «suprima» *a sí mismo*. Y en el plano social eso significa que es necesario que exista el fenómeno de la Servidumbre y todo cuanto se sigue de ésta, a saber: la dialéctica del Amo y el Esclavo, es decir, el conjunto de la evolución histórica de la humanidad tal y como se describe en la PhG. Dicho de otra manera, el Sabio solamente es posible en el Estado que culmina esta evolución y en el que *todos* los ciudadanos se «suprimen» *a sí mismos*, de modo que ninguno es ya para el otro un *Gegen-stand*, un objeto-exterior-y-cósico; un Estado en el que —en otros términos— ya no hay intereses *particulares* que se *excluyan* mutuamente.

De igual modo, si relacionamos la frase en cuestión con el Mundo *natural*, vemos que la Sabiduría solamente es posible en un Mundo *preparado* para la acción técnica del Hombre, donde el desierto, los animales feroces, la intemperie, etc. se *pliegan* a la voluntad humana.

De manera general puede decirse entonces esto: el Saber absoluto, es decir, la Sabiduría, presupone el éxito total de la Acción negadora del Hombre. Este Saber solamente es posible: 1) en un Estado *universal* y *homogéneo*, donde ningún hombre es *exterior* a otro, donde ya no queda ninguna *oposición* social sin suprimir; 2) en el seno de una Naturaleza *domada* mediante el Trabajo del hombre, una Naturaleza que, al no *oponerse* ya al Hombre, ya no le es *extraña*. Si el Sabio puede afirmar con todo derecho en el Saber absoluto la *identidad* del Ser-en-cuanto-tal con el Ser que él mismo es, es porque él ha *experimentado* el hecho de que los conflictos en el interior del Estado se han suprimido definitivamente, que ya no hay una oposición evidente entre él y el Mundo (tanto social como natural). Antes de esta *experiencia* (*Erfahrung*), la afirmación de la identidad del sujeto y el objeto no puede ser más que gratuita.

Pero incluso con esto no basta. No basta con saber que el Mundo, que el Estado en cuestión, están *preparados* para una identificación real con ellos. Para llegar al *Saber* absoluto no basta con constatar (con Kant) la «*casualidad* trascendental» que nos permite aplicar nuestro Sa-

III. Esta supresión no dialéctica sería el equivalente del ateísmo (de la Comedia burguesa); no del antropo-teísmo (del Ciudadano hegeliano).

ber abstracto al Ser real y dominarlo así por medio de éste. Es necesario reconocer, además, cuanto Kant olvida y Hegel dice, a saber: que «la alienación de la Conciencia-de-sí *pone* la coseidad». Es necesario reconocer que no hay «*casualidad* trascendental», que no hay una *identidad* dada, sino que lo que hay es una *identificación* activa, *consciente* y *voluntaria* realizada por el Hombre mismo en sus *Luchas* (sociales) y mediante su *Trabajo*.

Desde el punto de vista teológico, la frase en cuestión significa que para suprimir definitivamente a Dios no basta con decir que no existe. Es necesario comprender además, como muy bien dijo Hume, por qué se ha afirmado su existencia, es necesario comprender por qué y cómo el pensamiento del Hombre lo ha creado. Esto significa que la Sabiduría solamente se puede realizar tras haber destruido la Religión a través de su interpretación antropológica, tal y como la leemos en el capítulo VII. Es necesario comprender que el Hombre crea sus Dioses proyectándose a sí mismo —considerado en tanto que ideal— en el más-allá.

Es necesario saber, de manera general, que el Ser en su totalidad no se reduce al Ser dado; es necesario saber que esta totalidad del Ser también incluye un Ser *creado* por el Hombre consciente de sí, quien se *exterioriza* o se aliena (*sich entäussert*) por medio de la Acción, realizando *fuera* de sí las ideas que él ha forjado en su fuero interno. En pocas palabras, el Hombre sólo puede alcanzar la Sabiduría y afirmar en el Saber absoluto su identidad con el Ser total si se sabe como *Acción* negadora *exitosa*. El Filósofo sólo puede convertirse en Sabio si se comprende del modo como es comprendido en y por la PhG (o en y por sus siete primeros capítulos).

Pero para poder convertirse en eso hace falta que el Hombre se *comprenda* de ese modo. Dicho de otra manera, no basta con *ser* Acción creadora, con *ser* Ciudadano-trabajador en el Estado perfecto. Hace falta *saber* que uno lo es, hace falta tomar *conciencia* de sí. Y Hegel está expresando esto cuando dice que la autosupresión del objeto y su ser puesto por el sujeto deben existir no solamente «para nosotros» o «en sí», sino también para la Conciencia-de-sí misma.

Esto significa que para llegar al Saber absoluto no basta con ser «filósofo» en el sentido corriente del término, no basta con razonar a partir de algo que uno no *es*. Pero tampoco basta con *ser* el Hombre integral. Hace falta, además, *razonar* sobre ese hombre integral que uno es. O como dice Hegel, el Hombre debe «suprimir-dialécticamente» y *retomar* en sí mismo la alienación o el objeto-exterior «realizado» por medio de la *Acción* de la Lucha y del Trabajo.

No se trata de un *zurück*-kehren del objeto *al* sujeto, sino del *zurück*-nehmen del objeto (*puesto* por el sujeto) *por parte del* sujeto, dice Hegel.

Es decir, la identificación del Sabio con el objeto de su Saber es *activa* en el sentido de que *implica* y *presupone* la Acción de la Lucha y del Trabajo en y por la que el Hombre ha suprimido efectivamente la oposición entre él y el Mundo natural y social, entre el sujeto y el objeto. La satisfecha quietud de la Sabiduría contemplativa solamente es posible TRAS el *victorioso* esfuerzo de la Lucha y el Trabajo. Pero acabamos de ver que el resultado de ese esfuerzo debe ser, a fin de cuentas, la Sabiduría. El Hombre crea un Mundo exterior por medio de la Acción sólo para «retomarlo» en su sí mismo mediante la Contemplación comprensiva. Uno transforma el Mundo natural por medio del Trabajo para *comprender* ese Mundo, y uno se hace Ciudadano del Estado perfecto por medio de la Lucha para *comprenderse* a sí mismo. En pocas palabras, el Estado perfecto y, en consecuencia, la Historia entera, sólo existen para que el Filósofo pueda alcanzar la Sabiduría escribiendo un *Libro* («Biblia») que contenga el Saber *absoluto*.

El Estado es, ciertamente, necesario. Y no solamente, como se pensaba antes de Hegel, para mantener el cuerpo del Sabio. Es necesario para el Sabio en tanto que Sabio, es necesario para producir la Sabiduría. Pero el Sabio y su Sabiduría son la justificación última del Estado y de la Historia. El Estado debe ser homogéneo y universal con vistas a la homogeneidad y la universalidad del *Saber* que se desarrolla ahí. Y el Sabio lo sabe. Sabe que el Estado «absoluto» no es, a fin de cuentas, sino un medio para conseguir la satisfacción consciente de sí misma a través de la verdadera y auténtica identificación con la totalidad del Ser en el Saber absoluto.

La segunda parte de la introducción ofrece, así pues, un análisis de las condiciones reales, existenciales, del Saber absoluto, es decir, un somero análisis del Sabio. Pero además de con el Sabio, ese pasaje también se puede relacionar con la Sabiduría misma, es decir, se puede ver ahí un análisis de la estructura formal del Saber absoluto. Pero habida cuenta de que todavía tendremos que ocuparnos del Saber absoluto, vamos a pasar a la tercera y última parte de la introducción.

En la primera parte, Hegel habló del Religioso y su Saber teológico por oposición al Sabio y su Saber absoluto. En la segunda parte habló del Sabio o, si se quiere, del Sabio en relación con su Sabiduría, el Saber absoluto. Por último, en la tercera parte, Hegel hablará del Sabio en relación con el *Filósofo*; en otros términos, hablará del *devenir* de la Sabiduría (el «Saber absoluto») a partir del conocimiento *filosófico*. Al mismo tiempo, esta última parte de la introducción señala el tema de la primera parte del capítulo mismo (549: 31-550: 9)[5]:

5. StA, 516: 29-517: 1; FMJ, 890; FAG, 897.

[Todo] Esto es el movimiento [-dialéctico] de la *Conciencia* [-exterior]; y ésta es, en ese movimiento, la totalidad {*Totalität*} de sus elementos-constitutivos. La Conciencia [-exterior] debe comportarse de la misma manera hacia el objeto-cósico, [a saber] según la totalidad {*Totalität*} de las determinaciones-específicas {*Bestimmungen*} de ese objeto; y ella debe haberlo concebido {*erfasst*} así según cada una de esas determinaciones. Esta totalidad {*Totalität*} de las determinaciones-específicas {*Bestimmungen*} del objeto-cósico *lo* transforma *en sí* en realidad-esencial espiritual; y para la Conciencia [-exterior], éste se convierte de verdad en eso mediante el acto-de-captar-o-comprender (*Auffassen*) cada una de ellas como [siendo] el Yo-personal, es decir, mediante ese comportamiento espiritual hacia esas determinaciones recién mencionadas.

Se trata del Saber *absoluto*. Y vemos que este Saber se caracteriza ante todo y sobre todo por su *Totalität* (palabra que se repite tres veces en estas doce líneas). Decir que el Saber es «absoluto», es decir, *universal* y *definitivamente* válido, significa decir que es «total», es decir, que incluye en sí, al menos en teoría, *todas* las posibles determinaciones del Conocimiento y el Ser, del sujeto y el objeto. Y Hegel dirá más adelante que esta *totalidad* del Saber se revela a través de su *circularidad*.

En la primera frase del pasaje citado, Hegel dice que el movimiento dialéctico descrito en el pasaje anterior constituye la *totalidad* de los elementos-constitutivos de la Conciencia. Dicho de otra manera, el Sabio es el Hombre *integral*, es decir, quien integra en su existencia todas las posibilidades existenciales del Hombre. Es evidente que él solamente puede integrarlas después de que hayan sido realizadas una a una a lo largo de la Historia. Al ser así la *integración* del proceso del advenimiento histórico del Hombre, el Sabio *culmina*, por tanto, este proceso, y no puede aparecer más que a su final. Y su Conciencia-de-sí es un Saber *absoluto* únicamente porque él integra la *totalidad* de las posibilidades existenciales.

Pero, en la segunda frase, Hegel dice que el hecho de integrar la totalidad de las posibilidades existenciales en y por su *existencia* no es suficiente para que haya Sabiduría *efectiva*, es decir, «Saber absoluto». Esta integración o Sabiduría preliminares se encuentran en cada Ciudadano del Estado absoluto. Pero sólo el Ciudadano-*Filósofo* puede realizar la Sabiduría efectiva. Pues para realizar la Sabiduría hace falta *tomar conciencia* de la totalidad que uno está integrando en su sí mismo. Y como el Hombre siempre es un «Hombre-en-el-Mundo», tomar conciencia de la totalidad en su sí mismo, en tanto que «sujeto», significa también tomar conciencia de la totalidad del Mundo o del «objeto». Sólo si se toma conciencia de esta doble totalidad es posible reconocer su homogeneidad absoluta, es decir, la identidad básica del sujeto y el objeto, del «*Hombre*-en-el-Mundo» y el «*Mundo*-que-incluye-al-Hombre». Al ser total, el «Saber absoluto» es, pues, tanto conocimiento de sí como ciencia del Mundo. Y la totalidad homogénea del Ser es *Espíritu*, es decir, Ser-*real*-y-*consciente*-de-su-realidad, solamente en y por esta identificación que efectúa el Sabio en el «Saber absoluto».

Ahora bien, del mismo modo que el Hombre-integral se ha realizado poco a poco a lo largo de la Historia, el Saber-integral también tiene una historia. Y esa historia es la historia de la Filosofía, la historia de los intentos que el Hombre ha llevado a cabo para *comprender* el Mundo y comprenderse a sí mismo en éste. Además, las etapas de la evolución existencial y de la evolución filosófica no son sino dos aspectos complementarios de una sola y misma evolución. Y Hegel ha descrito en los siete primeros capítulos de la PhG esta *doble* evolución.

El Sabio es, por una parte, el Hombre o el Ciudadano que toma conciencia de sí, y, por la otra, el Filósofo que alcanza su objetivo. Ahora bien, para tomar conciencia de sí hay que tomar conciencia de su devenir, de ese devenir integral e integrado del Hombre que Hegel ha descrito en la PhG. El Ciudadano no es, pues, plenamente consciente de sí más que en la medida en que ha leído (o escrito) la PhG; en que la ha leído de la manera como la hemos leído nosotros hasta aquí, es decir, desde su aspecto antropológico o «existencial». Pero el Filósofo que se ha convertido en Sabio también debe integrar su *devenir* en tanto que Filósofo y tomar conciencia de éste: debe tomar conciencia del devenir o de la historia de la Filosofía. Así que él también debe leer o escribir la PhG, pero debe leerla desde el aspecto que nosotros hemos dejado de lado, desde su aspecto «metafísico», o, como dice Hegel aquí, desde el punto de vista «de la relación de la Conciencia con las determinaciones del objeto que hay que comprender asimismo como determinaciones del Yo». Es cierto que en el texto de la PhG ambos puntos de vista están unidos; y es efectivamente imposible separarlos. Pero, en principio, la actitud filosófica *presupone* la actitud existencial. Y por eso la PhG debería ser leída dos veces: una vez como lo hemos hecho nosotros hasta aquí (hasta el final del capítulo VII), en tanto que fenomenología genética del Hombre activo; y una segunda vez desde su plano metafísico, del primer capítulo hasta el último, en tanto que fenomenología genética del Filósofo o, más exactamente, del Sabio.

Hegel está señalando esto cuando dice que, para llegar al «Saber absoluto», hay que retomar una a una las etapas *filosóficas* descritas en

los capítulos I-VII. Es lo que él mismo va a hacer, por lo demás, en la primera parte del capítulo VIII, que es un resumen de los siete primeros capítulos, pero un resumen hecho desde su segundo aspecto, desde el aspecto *metafísico* solamente, un aspecto dejado hasta aquí de lado en nuestra interpretación. Dedicaré mi próxima lección al análisis de este aspecto.

Cuarta conferencia

INTERPRETACIÓN DE LA PRIMERA PARTE DEL CAPÍTULO VIII (550: 10-556: 14)[1]

El texto mismo del último capítulo de la PhG puede dividirse en tres partes. La primera (de una extensión aproximada de seis páginas) trata del *Filósofo*; la segunda (cinco páginas), del Sabio; la tercera (tres páginas), de la Sabiduría o, como dice Hegel, de la «Ciencia» (*Wissenschaft*). Dicho de otra manera: la primera parte trata del *camino* que lleva a la Sabiduría o a la Ciencia; la segunda del soporte real, existencial, de la Sabiduría, es decir, del *hombre* que desarrolla la Ciencia, el Saber absoluto; y la tercera de ese Saber *mismo*, considerado en cuanto tal, independientemente del *camino* que lleva hasta él y de las condiciones *reales* de su producción. Puede decirse asimismo entonces que la primera parte trata del Sabio y de su Sabiduría en la medida en que representan el *resultado* global y definitivo de la evolución (temporal) de la humanidad, mientras que la segunda parte habla de ese resultado independientemente de su origen, aislando en cierto modo el último momento del tiempo (la existencia del Sabio) del conjunto de la extensión temporal; la tercera parte relaciona ese último momento del *tiempo* con la *eternidad*; relaciona al Sabio que acaba la *Historia* con la Sabiduría o con el «Saber absoluto», que, al ser eterno, es la *Eternidad*.

Por último, y empleando la terminología de la que el propio Hegel se sirve en el capítulo VIII, hay que decir que la primera parte de este capítulo trata de la *Bewusstsein*, de la Conciencia-exterior; la segunda, del *absolutes Wissen*; y la tercera, de la *Wissenschaft*, de la Ciencia. La *Bewusstsein* es el Filósofo; el *absolutes Wissen* es el Sabio que realiza la Sabiduría; la *Wissenschaft* es la Sabiduría misma.

Constatemos antes que nada que, según dice Hegel en el capítulo VIII, el conjunto de los siete primeros capítulos de la PhG, es decir, toda la PhG propiamente dicha, es un análisis de la *Bewusstsein*, es decir, de la Conciencia-del-exterior (Hegel también lo dice en el Prefacio y en otras partes). Por supuesto, este término debe tomarse aquí en el sentido más amplio posible, puesto que Hegel titula «*Bewusstsein*» (en sen-

1. StA, 517: 2-522: 40; FMJ, 891-901; FAG, 897-907.

tido estricto) a los tres primeros capítulos por oposición al cuarto, que llama «*Selbstbewusstsein*»; al quinto, que se llama «*Vernunft*», etc. Lo que Hegel quiere simplemente decir es que toda la PhG (es decir, sus siete primeros capítulos) trata de una situación en la que hay una conciencia del *exterior*, es decir, una *distinción* entre el objeto y el sujeto (que se relaciona con ese objeto), entre el Hombre y el Mundo en el que ese Hombre vive. Así, la *Selbstbewusstsein*, la Conciencia-de-sí, es una conciencia-de-sí en el interior de la *Bewusstsein*, de la Conciencia-del-*exterior* en sentido amplio: el Hombre toma conciencia de sí cuando sabe (o cree saber) que vive en un Mundo que le es exterior. Y lo mismo para la «Razón», el «Espíritu» y la «Religión» (capítulos V, VI y VII). En todas estas actitudes, un Mundo se *opone* al Hombre, un objeto se opone al sujeto, y esto significa que estamos en la actitud general de la *Bewusstsein* en sentido amplio.

El término genérico para todos los fenómenos estudiados en la PhG es, así pues, «*Bewusstsein*» (y Hegel llama a menudo a todos estos fenómenos *Gestaltungen des Bewusstseins*). Ahora bien, allí donde hay una conciencia del exterior también está ese «exterior» mismo. Allí donde hay *Bewusstsein* también hay *Gegen-stand*, el *objeto*-cósico opuesto a la *conciencia* que se relaciona con él. Dicho de otra manera, hay necesariamente dos planos paralelos: el de la Conciencia y el del Objeto. Puede decirse asimismo que el Ser, en su *totalidad* real, presenta dos aspectos diferentes mas complementarios, opuestos mas relacionados el uno con el otro: un primer aspecto que *revela* la totalidad y uno segundo que *es* revelado por el primero. En su primer aspecto, la totalidad del Ser es el Hombre-en-el Mundo (considerando al Hombre en su *totalidad* espacio-temporal, es decir, en tanto que humanidad en el conjunto de su historia); en su segundo aspecto, la totalidad del Ser es el Mundo-en-el-que-vive-el-Hombre, es decir, la Naturaleza. Así que si la totalidad del ser existe como evolución o «movimiento», hay necesariamente dos evoluciones paralelas: la del Hombre y la del Mundo; o, si se prefiere, la de la *Conciencia*-exterior y la del *objeto*-cósico[I].

Pero nosotros sabemos (y Hegel lo repetirá en su breve introducción al resumen de la PhG que ofrece en el capítulo VIII) que la PhG no trata ni de la *totalidad* del Ser considerado en tanto que totalidad, ni de su

I. Tomado *aisladamente*, es decir, *abstractamente*, es decir, independientemente del Hombre, la Naturaleza es Espacio, no Tiempo; es decir, ella no evoluciona. Pero el Mundo *real* incluye, en realidad, al Hombre. Ahora bien, el Hombre es Tiempo, movimiento, evolución. Luego el Mundo que incluye al Hombre también evoluciona. En efecto, el Hombre lo puebla de casas, automóviles, etc. que son tan «naturales» como los astros, etc., y que, sin embargo, *cambian* y modifican el aspecto del Mundo *esencialmente*.

aspecto *natural*. Trata del Hombre y de nada más que del Hombre; trata de la *Bewusstsein*, no del *Gegenstand des Bewusstseins*[II].

Es indiscutible que la PhG trata de la *Bewusstsein*, no del *Gegenstand des Bewusstseins*. Y, aun así, en la PhG hay dos planos superpuestos o paralelos. Si en la PhG hay una evolución, ésta no puede ser sino la de la Conciencia-exterior. Y esta evolución también es necesariamente doble. En efecto, la *Bewusstsein* misma posee dos aspectos diferentes pero complementarios, opuestos mas relacionados el uno con el otro. Pues la Conciencia (humana) revela no solamente el aspecto inconsciente (natural) del Ser, sino también la *totalidad* del Ser. Es decir, que ella también se revela a sí misma, puesto que forma parte de esa totalidad. Ella es, por una parte, Conciencia-exterior, y, por la otra, Conciencia-de-sí[III].

Ahora bien, la PhG está escrita de tal modo que *cada* frase (o casi cada frase) se relaciona a la vez con los dos aspectos de los que acabo de hablar. Por tanto, los siete primeros capítulos de la PhG pueden leerse de cabo a rabo considerándolos como una descripción de la Conciencia-de-sí, es decir, de las diferentes maneras como el Hombre se comprende a sí mismo. Obtenemos así la lectura *antropológica*, que es la de mi curso. Pero los siete primeros capítulos también pueden leerse como una descripción de la Conciencia-exterior, es decir, de las diferentes maneras como el Hombre toma conciencia del Mundo y del Ser en general. Y obtenemos entonces la interpretación *metafísica*, de la que no he hablado en mi curso y que Hegel resume en el capítulo VIII.

II. Y por eso precisamente la PhG es una cosa completamente distinta a la «*Philosophie des Geistes*» de la *Enciclopedia*: la PhG es una Fenomenología, no la *Ciencia*. En la «Ciencia» expuesta en la *Enciclopedia*, el Hombre es estudiado como parte de la *totalidad* del Ser, es decir, también como parte integrante de la Naturaleza. Dicho de otra manera, el Hombre es considerado ahí en su *realidad* consciente, es decir, en su *Historia* real. En la PhG, en cambio, se habla del Hombre haciendo abstracción del Mundo. Es decir, ahí se habla del Hombre *abstracto*, irreal si se quiere. Ahí se habla —dicho de otra manera— de la *Conciencia*-exterior sin hablar del *objeto*-cósico con el que esa Conciencia se relaciona. Así que ahí no se habla de la Conciencia *real*, sino de la noción abstracta de la Conciencia. Lo cual quiere decir que se habla de las posibilidades *ideales* de la Conciencia, es decir, de los tipos ideales existenciales, sociales y políticos, no de la manera concreta como esos tipos se realizan en la Historia; y también se habla de los *tipos* ideales de relación con el objeto, es decir, de las *posibilidades* filosóficas, religiosas o estéticas, no de las realizaciones de esas posibilidades en la historia de la Filosofía, de la Religión y del Arte.

III. También aquí hay que tomar este término en su sentido amplio. Todos los fenómenos estudiados en la PhG (y no sólo los del capítulo IV, titulado «*Selbstbewusstsein*») son a la vez Conciencia-exterior y Conciencia-de-sí. Lo cual quiere decir asimismo que toda Conciencia-de-sí de la que se trate es una Conciencia-de-sí *en el interior* de la Conciencia-exterior; en otros términos, el Hombre del que tratan los siete primeros capítulos de la PhG toma conciencia-de-sí en tanto que *opuesto* al Mundo en el que vive.

Veamos ahora qué significa todo esto para la idea del Sabio y de la «Ciencia».

Tomemos primero el plano «antropológico». «El verdadero Ser del hombre es su acción», dice Hegel. Es decir: el Hombre se *crea* a sí mismo por medio de la Acción negadora de lo dado, y, después de cada etapa creadora, *toma conciencia* de lo que ha creado, es decir, de lo que él *es* tras haber *llegado a serlo*. Así que un saber que verse sobre el Hombre solamente puede ser absoluto, es decir, definitivo, cuando se haya acabado definitivamente la Acción negadora, es decir, cuando el Hombre esté plenamente «reconciliado» con lo dado y «satisfecho» en y por éste. Ahora bien, Hegel afirma, por una parte, que esa Acción ya había acabado cuando escribió la PhG, y él pretende que los fenómenos estudiados en la PhG agoten todas las Acciones negadoras-creadoras posibles. Por la otra, él muestra que cada negación creadora es la negación de algo dado que resulta de todas las negaciones-creadoras anteriores. Dicho de otra manera, el Hombre que vive al final de la Historia realiza la existencia humana en su plenitud absoluta: el ser de este Hombre incluye todas las posibilidades humanas. Este Hombre es, como sabemos, el *Ciudadano* del Estado absoluto. (En términos prácticos, se trata de Napoleón). Pero para ser un Sabio no basta con ser ese Ciudadano. El Sabio es el Ciudadano plenamente consciente de lo que él es. Y si bien el Ciudadano integra en y por su *existencia* activa la totalidad de las posibilidades existenciales, el Sabio integra en y por su *Saber* absoluto la totalidad de las tomas de conciencia de esas posibilidades. Dicho de otra manera, él *integra* las tomas de conciencia *parciales* de las realizaciones *parciales* descritas en la PhG. Dicho de otra manera, uno se vuelve un Sabio al escribir (o leer) una PhG que contenga la lista completa de las tomas de conciencia parciales. Una vez llegado al final del capítulo VII, el Hombre es plenamente consciente de sí en el sentido fuerte del término: primero porque *sabe todo* lo que él *es*; y segundo porque él *es* efectivamente *todo* lo que el Hombre *puede* ser.

Y, sin embargo, para ser un Sabio no basta con haber escrito (o leído) la PhG desde su aspecto «antropológico». En efecto, la Ciencia del Sabio es verdadera. Esto significa que ella revela la realidad. Pero lo real es el Hombre-en-el-Mundo. El Hombre sin el Mundo es una abstracción tan inexistente como el Mundo sin el Hombre. Es cierto que uno *podría haber* existido sin el otro. Pero el Sabio no tiene que preocuparse por cuanto *podría (o debería) haber* sido: él debe comprender lo que *es*. Y lo que *es* resulta ser la Naturaleza poblada de seres humanos, los hombres que viven en el seno de una Naturaleza que los cría y los mata. El Saber del Sabio que revela el Ser en su realidad concreta no revela,

por tanto, ni el Hombre considerado aisladamente, ni el Mundo considerado aisladamente. La Ciencia revela el Hombre *y* el Mundo. Luego tanto puede decirse que el Mundo se revela a través del Sabio como que el Sabio se revela a través del Mundo (o más exactamente, a través de la revelación del Mundo). Pero es más correcto decir que la *totalidad* del Ser real se revela a sí misma a través de sí misma en tanto que «Sistema de la Ciencia» absoluto. O para decirlo en el lenguaje de la PhG, puede decirse que, en la «Ciencia», la *Bewusstsein* o conocimiento del Mundo *coincide* con la *Selbstbewusstsein* o conocimiento de sí. En efecto, tomar plenamente conciencia del Mundo real significa necesariamente tomar plenamente también conciencia de sí, puesto que el Yo está incluido en el Mundo, puesto que él es una realidad «mundana» que actúa en el Mundo y que sufre las consecuencias de su acción. Y al revés, tomar conciencia de sí en tanto que real significa necesariamente tomar también conciencia del Mundo en el que el Yo está realizado.

Sólo que esta coincidencia de la Conciencia-de-sí y de la Conciencia-exterior solamente es posible cuando ambas Conciencia son *totales*. Del hecho de que el Todo sea necesariamente idéntico a sí mismo no se sigue en absoluto que una parte de ese Todo sea idéntica a otra. Es cierto que toda Conciencia-de-sí tiene como complemento necesario una Conciencia-exterior: toda Conciencia es necesariamente a la vez *Bewusstsein* y *Selbstbewusstsein*. Pero mientras la Conciencia-de-sí no sea total, la Conciencia-exterior correspondiente será necesariamente una *perspectiva*: ésta revelará un *aspecto* del Ser real, mas no el Ser en su *realidad*, es decir, en la *totalidad* de sus aspectos. Pero es evidente que no podemos darnos cuenta de que una perspectiva sólo es una perspectiva entre otras más que a condición de superarla, es decir, de situarse en otra perspectiva. Quien está situado en su propia perspectiva, quien está «unido» a ella, necesariamente ve en ésta no una perspectiva, sino una visión total de la realidad. Él *cree*, por tanto, que posee *la* «Ciencia». Y decir eso significa decir que posee, en realidad, una «ideología». Pues tener una ideología consiste precisamente en afirmar que el Mundo (natural y social) es efectivamente tal y como aparece desde un punto de vista particular, toda vez que ese punto de vista no es la integración de todos los posibles puntos de vista[IV].

Así, toda teoría parcial a la que el hombre se une es necesariamente una «ideología», la cual tiene para éste el valor de teoría total u «objetiva».

IV. Señalo de pasada que la idea hegeliana del «Saber absoluto» está representada en la física-matemática contemporánea por la idea del «tensor universal», que representa lo real no desde un único sistema de coordenadas privilegiado, sino desde todos los sistemas de coordenadas a la vez.

Y *mi* perspectiva (da igual que sea individual o colectiva) produce necesariamente una «ideología» mientras *mi* teoría del Mundo no sea *la* teoría del Mundo, es decir, mientras no incluya *todas* las posibles teorías en general.

Dicho de otra manera, la supresión de la oposición entre la *Bewusstsein* y la *Selbstbewusstsein* solamente es posible tras la total integración de cada una de las dos. Cada etapa de la *Selbstbewusstsein* tiene como complemento una etapa de la *Bewusstsein*. La integración debe ser, así pues, doble, y, por consiguiente, hay que escribir (o leer) la PhG desde ambos aspectos. Sólo cuando se hayan integrado todas las autorrevelaciones parciales del Hombre y, paralelamente, todas las revelaciones parciales del Mundo realizadas por el Hombre, la Conciencia-de-sí coincidirá efectivamente con la Conciencia-exterior y el Saber será así total y absoluto.

Antes de esta integración, es decir, antes del advenimiento del Saber absoluto, la *Bewusstsein* siempre se opone a la *Selbstbewusstsein*. Al desarrollar su Saber parcial o relativo, el Filósofo siempre termina hablando, antes o después, de un *Gegen-stand*, es decir, de *otro* Ser distinto a él[V].

Lo característico, por tanto, de la situación que precede al advenimiento de la Ciencia es la separación entre la *Bewusstsein* y la *Selbstbewusstsein*. Y, cuando ya se posee esta Ciencia, vemos que esa separación es la señal inequívoca de la relatividad del Saber, de su carácter incompleto, abierto, provisional; en una palabra: filosófico. Es cierto que el Filósofo, al igual que el Sabio, cree que su saber es total y absoluto. Pero el hecho de que él distinga aún entre el Hombre y el Mundo, entre la *Selbstbewusstsein* y la *Bewusstsein*, prueba que su Saber no es sino una de las posibles perspectivas, que ese Saber relaciona al Hombre *parcialmente* revelado con una revelación *parcial* del Mundo. Ahora bien, semejante Saber parcial, fragmentario, puede y debe ser superado[VI].

V. Nosotros sabemos, además, que en este punto hay una dificultad incluso en el interior de la PhG. En la última página —bastante oscura— del capítulo VI, Hegel aún *opone* a Napoleón, que representa la *Bewusstsein*, frente a él mismo, que representa la *Selbstbewusstsein*. Y parece que él esperaba todavía un «reconocimiento» en cierto modo «oficial» de su filosofía por parte de Napoleón. Pero, por otro lado, la última línea de esa página habla del «Dios revelado», toda vez que ese «Dios» es, en todo caso, el Hombre, de modo que ya no habría más *Gegen-stand*. Todo esto no está muy claro, pero no tiene mucha importancia para nosotros por el momento.

VI. Esta separación de la *Bewusstsein* y de la *Selbstbewusstsein* es característica de la *Reflexionsphilosophie*. Y como acabo de decir, toda Filosofía propiamente dicha es una *Reflexionsphilosophie*. La que no lo es resulta ser la «filosofía» del propio Hegel. Ahora bien, ésta ya no es *una* Filosofía, es *la* «Ciencia». El *Reflexionsphilosoph* reflexiona *sobre* el Ser, situándose, o creyendo estar situado, *fuera* de éste. Dicho de otra manera, este Filósofo nunca consigue explicarse a sí mismo, puesto que se excluye de su reflexión. En la *Reflexionsphilosophie* se *reflexiona* sobre el Ser que uno quiere revelar en lugar de *ser* el Ser que uno está revelando por medio de su existencia misma. Dicho de otra manera, la *Reflexionsphilosophie* siempre es abstracta: uno se elimina del Ser que está describiendo y no describe así más que una abstracción, puesto que el Ser real incluye, en realidad, a quien lo describe. Asimismo, en el plano existencial, el *Reflexionsphilosoph* siempre es más o menos «Estoico», más o menos el Intelectual (del último parágrafo del capítulo V) que está o cree que está «al margen de las cosas».

Así que una vez más: la Filosofía queda sobrepasada y la Ciencia alcanzada cuando la Conciencia-de-sí coincide con la Conciencia-exterior. Y esta coincidencia se efectúa en y por la integración de todas las revelaciones parciales de los elementos-constitutivos de ambos aspectos de la Conciencia descritos en la PhG. Esta integración se efectúa en y por la Conciencia del autor (y del lector) de los siete primeros capítulos de la PhG, toda vez que esos capítulos se han escrito (y leído) tanto desde el plano «antropológico» como desde el plano «metafísico». Así, para llevar a cabo en el capítulo VIII el tránsito de la Filosofía a la Ciencia, a Hegel le basta con resumir los siete capítulos anteriores. Y esto lo hace él en la primera parte de este capítulo. Pero, como ya he dicho, el resumen versa sobre el plano «metafísico». Y esto justifica mi método para interpretar la PhG. En el fondo, llegados al punto en el que estamos, deberíamos releer el conjunto de los siete capítulos que hemos leído desde su aspecto «antropológico», comprendiéndolos ahora desde su aspecto «metafísico», y continuar la lectura del capítulo VIII tras esta repetición.

No voy a leer, así pues, el resumen presente en la primera parte del capítulo VIII. Pero esta misma parte tiene una breve introducción y una breve conclusión en la que Hegel no resume el contenido «metafísico» de la PhG, sino que habla de ese resumen mismo. Ahora bien, como yo también he hablado de ese resumen, traduciré e interpretaré esa introducción y esa conclusión. Estos textos confirmarán y completarán lo que ya he dicho más arriba.

Tomemos primero las dos primeras frases de la introducción. Hegel dice ahí esto (550: 10-19)[2]:

> Por una parte, el objeto-cósico es, pues, un Ser-dado (*Sein*) *inmediato*, es decir, una cosa en-cuanto-tal, la cual corresponde a la Conciencia [-exterior] inmediata [es decir, a la Sensación]. Por la otra, [el objeto-cósico] es un acto-de-convertirse-en-otro-distinto a sí mismo, [es] su relación (*Verhältnis*) o su *Ser para algo-otro*, y [es también] *Ser-para-sí*; [él es así] la determinación-especificada (*Bestimmtheit*), la cual corresponde a la Percepción. Por último, [el objeto-cósico] es la *Realidad-esencial* o Entidad-

2. StA, 517: 2-11; FMJ, 891; FAG, 897-899.

universal, la cual corresponde al Entendimiento. [Considerado] En tanto que Todo-o-conjunto, el objeto-cósico es el silogismo, es decir, el movimiento [-dialéctico] de la Entidad-universal [que pasa] a través de la Determinación-especifica (*Bestimmung*) [para ir] hacia la Particularidad, así como el movimiento inverso [que va] desde la Particularidad hacia la Entidad-universal [al pasar] a través de la Particularidad [considerada] en tanto que suprimida [-dialécticamente], es decir, [a través de] la Determinación-específica {*Bestimmung*}.

En este texto, Hegel habla del objeto-cósico, del objeto de la *Bewusstsein*, no de la Conciencia que reflexiona sobre ella misma, es decir, la Conciencia-de-sí; él habla del Mundo, no del Hombre. Así que de lo que se tratará en el resumen que viene a continuación es de «metafísica», no de «antropología».

La *Bewusstsein* revela el *Gegen-stand*. Ahora bien, la *Bewusstsein* tiene tres aspectos: 1) la Conciencia-inmediata, es decir, sensible, que es la Sensación; 2) la Percepción; 3) el Entendimiento. Luego el *Gegenstand*, el objeto, también debe tener tres aspectos.

La forma más elemental, la más inmediata de la Conciencia-exterior, es la Sensación. Y la Sensación siempre es *particular*: es un *hic et nunc* aislado, privado de toda relación, tanto con lo que no es él como consigo mismo; no hay una auténtica relación entre quien siente y lo sentido. La Sensación es «algo», pero no una «cosa»; es una «cosa en-cuanto-tal» (*Ding überhaupt*), que es lo que es sin oponerse a otra cosa ni depender de otra cosa. Y como la Sensación revela el objeto-cósico, es decir, el Ser, es necesario que haya en el objeto, en el Ser, un aspecto que corresponda a la Sensación. Pues en efecto: *ser* es ser siempre *hic et nunc*; *ser* es ser siempre «algo»; *ser* es ser siempre lo que se era antes de convertirse en otra cosa, independientemente del hecho de que haya otra cosa, sin que esto tenga que relacionarse con lo que se es o no se es; *ser* es ser siempre ya antes de su determinación *a* serlo y antes de la determinación *del* ser por sus relaciones internas y externas.

Pero la *Sensación* no es más que un elemento-constitutivo de la Conciencia-exterior, un elemento aislado artificialmente, ya que, en realidad, siempre está integrada en una *Percepción*. Ahora bien, la Percepción es algo determinado. Ésta es, pues, esencialmente relación: relación entre el percipiente y lo percibido; relación entre *lo* percibido y lo *percibido*, es decir, entre la cosa misma y sus cualidades; y relación de esas cualidades entre sí. Y como la Percepción *es*, puesto que se inserta en el Ser al revelarlo, el Ser mismo tiene un aspecto que corresponde a la Percepción. Ser es ser siempre también algo determinado; ser es ser tal o cual otra cosa;

ser es existir para sí, oponiéndose a todo cuanto no se es, excluyendo de sí lo-no-que-se-es, y, por eso mismo, es existir para esa otra-cosa y por esa otra-cosa, en y por la relación de lo Mismo que se es con lo Otro que no se es; ser es estar determinado o fijado por esa relación, es ser la relación; ser también es entonces relacionarse consigo mismo: es distinguir lo que se *es* de *lo* que se es, y es *ser* al mismo tiempo todo *lo* que se es; ser es, pues, ser otro aun siendo lo mismo, convertirse en otro distinto a lo que se es; por tanto, ser no es solamente ser «algo», sino ser una «cosa» siempre determinada-y-específica; no es solamente estar aislado o ser uno y único en el interior de lo mismo, sino también estar especificado; es decir, ser, por una parte, como algunas otras-cosas, y, por la otra, distinto a otro grupo de otras-cosas.

Pero la Conciencia-exterior real nunca es solamente *Sensación* y *Percepción*; siempre es también *Entendimiento*. Cuando yo percibo esta mesa, yo no *percibo* que es una *mesa*; mi Percepción no me revela que *esta* mesa es una realización de *la mesa*. Y, sin embargo, la mesa real no es solamente una «cosa» con una forma perceptible, sino una «mesa», es decir, una cosa determinada que responde a la palabra «mesa». Sobre la tierra no hay solamente Sensaciones y Percepciones, también hay *palabras* que tienen un sentido, es decir, *conceptos*. Ahora bien, la palabra o el concepto, al dejar intacto el contenido específico o determinado de la cosa perceptible, separan ese contenido del *hic et nunc* de la Sensación del ser de esa cosa. ESTA mesa está aquí y ahora, pero esta MESA también puede estar después o en otra parte; en cambio, LA mesa está siempre y no reside en ninguna parte. No obstante, la palabra «mesa», que corresponde a *la* mesa, es percibida y oída aquí y ahora; aun siendo un «concepto», ella es una «cosa» y «algo», al igual que esta mesa misma con la que se corresponde igualmente. La palabra-concepto *es* del mismo modo que las cosas son; también forma parte del Ser. Lo cual quiere decir que el Ser real también es, en uno de sus aspectos, *Concepto*. Ser es, pues, ser también *universal*; ser es ser algo más que lo que se es aquí y ahora, es ser algo más que lo que se es según la *determinación-específica* de su ser.

Toda Conciencia-exterior real es un todo formado por la *sensación* de lo PARTICULAR, por la *percepción* de lo ESPECÍFICO y por el *entendimiento* de lo UNIVERSAL; y ese Todo es un movimiento-dialéctico que integra las Sensaciones PARTICULARES al ESPECIFICARLAS en las Percepciones que el Entendimiento UNIVERSALIZA, o, al revés, un movimiento que introduce el Entendimiento UNIVERSAL, ESPECIFICADO por la Percepción, en la PARTICULARIDAD sensible. Y como la Conciencia-exterior real es una realidad que revela el Ser-real, el Ser-real mismo es ese Todo formado por ese movimiento-dialéctico trinitario. El Ser es realmente tal y como

se forma en y por la Acción negadora o creadora del Trabajo humano; ahora bien, ese Trabajo parte de un *concepto* UNIVERSAL que se ESPECIFICA por medio de su realización material *perceptible*, insertándose así en el *hic et nunc* PARTICULAR de la *Sensación*. Y lo mismo al revés: el Ser es realmente tal y como se revela por medio de la Conciencia-exterior, que parte de lo PARTICULAR de la *Sensación* para llegar a lo UNIVERSAL del *Entendimiento* pasando por lo ESPECÍFICO de la *Percepción*.

La Conciencia-exterior revela esos tres aspectos del Ser. Y la *Reflexionsphilosophie* revela los tres aspectos de la Conciencia-exterior misma. De lo que se trata ahora para Hegel es de suprimir la oposición entre la Conciencia y su Objeto. La Conciencia-exterior tiene que comprender que ella es el mismo Ser que es su objeto-cósico. Y para ello basta con descubrir la unidad-integradora de los tres aspectos del objeto-cósico y ver que coincide con la unidad-integradora de los tres aspectos de la Conciencia-exterior. Dicho de otra manera, la Conciencia-exterior debe saber que ella *es* su objeto-cósico en cada uno de sus aspectos y, en consecuencia, en su totalidad misma.

Y esto lo dice Hegel (550: 19-21)[3]: «Según, por tanto, estas tres determinaciones-específicas {*Bestimmungen*}, la Conciencia [-exterior] debe saberlo-o-conocerlo [al objeto-cósico] como [siendo] ella misma».

Pero, como ya he dicho, en la PhG no se trata de describir el Ser en su totalidad completa; éste será el tema de la «Ciencia» misma, tal y como se expondrá en la *Enciclopedia*. La PhG (en sus siete primeros capítulos) muestra la oposición de la Conciencia y el Objeto, y no describe más que la Conciencia; el aspecto «metafísico» de la PhG describe la Conciencia en tanto que revela el Objeto, pero no el Objeto mismo revelado por la Conciencia. De lo que se trata únicamente es de comprender cómo ha podido surgir la identificación de la Conciencia y el Objeto característica de la «Ciencia». Y comprenderlo implica pasar revista a *todas* las etapas de la revelación del Objeto por parte de una Conciencia que aún se siente opuesta a éste. Ahora bien, cuando ella cree que está opuesta al Objeto, realmente está opuesta a éste en tanto que Conciencia: la Conciencia que se siente opuesta al Objeto está realmente opuesta a éste en tanto que Sujeto real, es decir, en tanto que Hombre. Así que para comprender el advenimiento de la «Ciencia» también hay que pasar revista a las etapas o las posibilidades de la existencia humana. Pero en el resumen que viene a continuación sólo se les pasará revista en su aspecto «metafísico»; dicho de otra manera, no se retomarán las actitudes existenciales en tanto que existenciales; sólo se recordará el elemento cognitivo incluido en cada una de ellas: no los aspectos del Ser revelados en y por esas diferentes actitudes cognitivas, sino esas actitudes mismas en la medida en que son las revelaciones de los diferentes aspectos del Ser.

3. StA, 517: 11-12; FMJ, 891; FAG, 899.

Y Hegel lo dice ahora (550: 21-27)[4]:

> Sin embargo, [en la PhG] no se trata del saber [considerado] en tanto que comprensión-conceptual pura del objeto-cósico; por el contrario, ese saber debe ser mostrado (*aufgezeigt*) [ahí] en su devenir (es decir, en sus elementos-constitutivos) únicamente desde el aspecto que pertenece-exclusivamente a la Conciencia [-exterior considerada] en cuanto tal; y los elementos-constitutivos del concepto propiamente dicho, es decir, del saber puro, [deben ser mostrados] en forma de formaciones-concretas de la Conciencia [-exterior].

Por tanto, cada una de las etapas recordadas es una forma particular de la oposición entre la Conciencia y el Objeto. En estas etapas, el Objeto no es, pues, el Ser total revelado, es decir, el Espíritu o el *Logos*. No lo es porque en cada etapa se revela solamente una parte de la Totalidad; y la parte revelada no coincide efectivamente con la parte reveladora. La oposición «filosófica» del Sujeto cognoscente y del Objeto conocido queda suprimida en la Ciencia sólo cuando el Sabio integra todas las posibles actitudes cognitivas, sólo cuando él efectúa esta integración total.

Y Hegel lo dice en la siguiente frase (550: 27-37)[5]:

> A causa de esto, en la Conciencia [-exterior considerada] en cuanto tal [es decir, tal y como se estudió en los siete primeros capítulos de la PhG], el objeto-cósico no aparece todavía como la entidad-esencial espiritual, tal y como la acabamos de enunciar [en este cap. VIII, en el que ya hablamos desde el punto de vista del Saber absoluto]. Y su comportamiento (*Verhalten*) [de la Conciencia-exterior] hacia éste [el objeto-cósico] no es ni la consideración de este último en esa Totalidad [considerada] en cuanto tal [que hace de aquél una entidad espiritual], ni la consideración en su forma-conceptual pura-o-abstracta (*reinen Begriffsform*), sino que es, por una parte, una forma-concreta de la Conciencia [-exterior] {en-cuanto-tal (*überhaupt*)}, [y] por la otra, un cierto-número (*Anzahl*) de tales formas-concretas que *nosotros* juntamos [en la PhG] y en las que la Totalidad de los elementos-constitutivos del objeto-cósico y del com-

4. StA, 517: 12-18; FMJ, 891; FAG, 899.
5. StA, 517: 18-27; FMJ, 891-892; FAG, 899.

portamiento de la Conciencia [-exterior] sólo puede mostrarse como disuelta en sus elementos-constitutivos.

Luego: para pasar de la Filosofía a la Sabiduría es necesario integrar todas las posibles Filosofías. Pero esto solamente se puede hacer tras haber integrado realmente todas las posibilidades existenciales y tras haber tomado conciencia de esta integración. Y para hacerlo efectivamente es necesario integrar también las Filosofías consideradas en tanto que Filosofías. Dicho de otra manera, es necesario integrar los elementos cognitivos incluidos en todas las actitudes existenciales, es necesario integrar todos los aspectos de la existencia consciente en tanto que ella está vuelta hacia el Objeto, no reflejada sobre sí misma. Ahora bien, todas estas etapas necesarias de la revelación progresiva del Objeto ya se han descrito en los siete primeros capítulos de la PhG. Así que para efectuar su integración —que permite pasar de la Filosofía a la Sabiduría— basta con pasar una vez más revista a esas etapas y constatar que se completan mutuamente sin contradecirse y que forman así un todo *cerrado* en sí mismo, un todo al que no se le puede quitar nada y unas etapas a las que no se les puede añadir nada.

Y Hegel lo dice en la frase con la que termina la introducción (550: 38-41)[6]:

En consecuencia, para [lo concerniente a] este aspecto de la comprensión (*Erfassens*) del objeto-cósico [es decir, para lo concerniente a la comprensión del objeto], tal y como esa comprensión existe en la forma-concreta de la Conciencia [-exterior], basta con recordar las formas-concretas anteriores que ya han aparecido [en los siete primeros capítulos de la PhG].

Viene ahora el texto mismo de la primera parte del capítulo, que no comento. Diré únicamente esto:

Cuando Hegel habló de la Sensación, la Percepción y el Entendimiento, no tenía en mente sólo la Sensación, etc., en el sentido propio de los términos, es decir, los fenómenos que describe en los tres primeros capítulos de la PhG. Esas tres formas de la Conciencia-exterior, al sublimarse, también están presentes en todas las actitudes existenciales; más exactamente, en todos los aspectos cognitivos de esas actitudes. Cada actitud existencial es consciente; y como toda Conciencia es Sensación, Percepción y Entendimiento, cada actitud existencial es una forma específica de la revelación del Ser a través de la Sensación, la Percepción y el Entendimiento; y como esas revelaciones son reales, el Ser mismo es

6. StA, 517: 28-31; FMJ, 892; FAG, 899.

efectivamente tal y como aparece en esas revelaciones. Asimismo, Hegel no resume en este resumen solamente los tres primeros capítulos titulados «*Die sinnliche Gewissheit*», «*Die Wahrnehmung*» y «*Der Verstand*», sino el conjunto de los siete capítulos fenomenológicos.

Por otro lado, cada etapa existencial ya es una integración de las etapas anteriores; y también una integración, así pues, de sus aspectos cognitivos. La última etapa será entonces una integración de todas las etapas en general; pero aún no se habrá alcanzado la Totalidad debido únicamente a que la integración que representa esta última etapa se *opone* todavía a los elementos que integra. Dicho de otra manera, en la última etapa *todos* los aspectos del Ser ya se han revelado, y se han revelado en su *unidad*. El Ser está revelado ahí, pues, en su Totalidad: el contenido del Saber alcanzado en esta última etapa es *total*, es decir, *absoluto* o absolutamente *verdadero*. Pero al excluirse de su propio contenido, el Saber de esta etapa se opone todavía a ese contenido total. El Ser es ahora una *Totalidad* revelada, pero una Totalidad revelada que aún está separada de su revelación; el Ser REVELADO es ahora total, pero todavía está opuesto al Ser *que lo revela*. Y ese Ser total y, aun así, opuesto a algo, es el Dios trascendente de la Teo-logía cristiana. Esta Teo-logía es, por definición, la *última* etapa de la «Reflexión» *sobre* el Espíritu. Para pasar de ahí a la «Ciencia», que *es* el Ser revelado o el Espíritu, basta, por tanto, con suprimir este elemento de trascendencia. De lo que se trata es de identificarse con el Dios cristiano; hay que saber y poder decir que el Ser total del que habla la Teología cristiana es, en realidad, el Hombre que habla de ese Ser.

Hegel lo dice en la breve conclusión de su resumen.

En ese resumen, Hegel ha mostrado una vez más cómo y por qué el Hombre, al convertirse en Sabio, consigue suprimir el *Theos* de la «Teo-logía» y pasar así a la «Lógica» a secas, es decir, a su *propio* pensamiento discursivo (*Logos*) comprendido como «pensamiento de Dios antes de la creación del Mundo». Ha mostrado ahí cómo el Hombre consigue finalmente ser y saberse Dios, el Dios creador y revelador de la Teología cristiana, el Dios trinitario y absoluto que encierra en sí la Totalidad del Ser y de su Revelación.

En la conclusión, Hegel dice primero esto (556: 1-8)[7]:

Lo que en la Religión era [en general, y especialmente en la Teología cristiana, un] *contenido*, es decir, [la] forma de la representación-exteriorizadora de *otra-entidad-distinta*, es, pues, aquí [es decir, en el Saber absoluto], la *actividad* (Tun) propia del *Yo-personal* (Selbst). El concep-

7. StA, 522: 28-35; FMJ, 900; FAG, 907.

Quinta conferencia

INTERPRETACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DEL CAPÍTULO VIII (556: 15-561: 36)[1]

En la primera parte del capítulo VIII, Hegel ha resumido el contenido «metafísico» de los siete primeros capítulos de la PhG. Ese resumen o, de modo más exacto, esa integración, suprime la *oposición* entre el Sujeto y el Objeto que aparecía en cada uno de los elementos integrantes. El Saber ya no es ahora una *reflexión* sobre el Ser; no es, pues, Filosofía. El Saber es *absoluto*; es el Ser *mismo* el que se revela en y por ese Saber, o en tanto que ese Saber. Y este Saber, esta autorrevelación del Ser, es la *Wissenschaft*, la Ciencia. Pero esta Ciencia total que revela el Ser en cuanto tal aparece *en* el Ser como una realidad particular. Esta realidad-objetiva (*Wirklichkeit*), esta existencia-empírica (*Dasein*) de la Ciencia, es el Sabio, que Hegel llama *das absolute Wissen*, «Saber absoluto». (*Das absolute Wissen* es el Hombre-que-posee-el-Saber-absoluto, del mismo modo que *Selbstbewusstsein* es el Hombre-consciente-de-sí, y que *das Gewissen* es el Hombre-dotado-de-conciencia-moral). Así que hay que distinguir entre el Sabio de carne y hueso y la Sabiduría, entre el «recipiente» real y vivo de la Ciencia y la Ciencia misma. Y Hegel ha hecho esta distinción en la conclusión de la primera parte.

Hegel ha distinguido ahí el Saber considerado en tanto que *Begriff* («concepto»), que es la Ciencia, de ese mismo Saber considerado en tanto que «forma-concreta de la Conciencia-exterior» (*Gestalt des Bewusstseins*), es decir, en tanto que hombre real, que es el Sabio o el «Saber absoluto». Y él ha dicho que el Sabio se constituye *antes* que la Ciencia.

Eso significa lo siguiente. Por una parte, cada actitud existencial descrita en la PhG es una integración real o existencial de todas las actitudes anteriores. La última actitud es, pues, una integración completa de todas las actitudes posibles. Por la otra, cada actitud es consciente, de modo que, con cada nueva actitud, la Conciencia-de-sí se amplía cada vez más; la última actitud realiza, por tanto, la plenitud de la Conciencia-de-sí. Y esta existencia real plenamente consciente de sí misma, esta Conciencia-de-sí plenamente realizada en la existencia-empírica, es el Sabio, es decir, el «Saber absoluto» en tanto que *Gestalt des Bewusstseins*. Así es como el

1. StA, 523: 1-528: 17; FMJ, 901-909; FAG, 907-917.

Sabio aparece al final de los siete primeros capítulos de la PhG como su resultado. Pero, en cuanto tal, él se *opone* aún al Mundo: es una *Gestalt des Bewusstseins*, de la Conciencia-*exterior*. Para suprimir esta oposición él debe integrar no solamente la totalidad de las actitudes existenciales, conscientes de sí mismas, sino también la totalidad de las actitudes cognitivas, conscientes de la realidad-cósica, del *Gegen-stand*. El Sabio hace esto al repensar la PhG desde su aspecto «metafísico», es decir, al escribir el resumen contenido en la primera parte del capítulo VIII. Lo que existe *antes* de ese resumen es el *Sabio* en tanto que *Gestalt des Bewusstseins*, en tanto que Hombre-en-el-Mundo; lo que existe *después* de ese resumen es la *Sabiduría*, la «Ciencia» en tanto que *Begriff*, en tanto que concepto que «incluye» en sí, al «comprenderla», la Totalidad del Ser. O también: lo que existe *antes* de ese resumen, es decir, antes de la PhG misma, es el hombre capaz de escribir la PhG, es Hegel en tanto que autor de la PhG; lo que existe *después* de ese resumen, es decir, después de la PhG, es el hombre capaz de escribir la *Logik*, o, más exactamente, el hombre que escribe esa *Logik*, o, mejor aún, es esa *Logik* misma, es decir, la Ciencia. Y el resumen se acaba con la distinción entre esos dos aspectos de la Sabiduría realizada, con la distinción entre el Sabio y la Ciencia. En ese resumen, Hegel ha mostrado cómo y por qué el Sabio culmina y perfecciona la evolución histórica y real de la humanidad, y cómo y por qué la Ciencia culmina y perfecciona la evolución ideal, filosófica o metafísica.

La primera parte del capítulo VIII trata, así pues, de la génesis histórica y metafísica del Sabio y de la Ciencia, mientras que la segunda parte trata del Sabio mismo. En cuanto a la tercera parte, ésta trata de la Ciencia tal y como será expuesta en la Segunda Parte del «Sistema» (que Hegel, por lo demás, no escribió).

La segunda parte del capítulo VIII tiene tres secciones. En la primera sección, Hegel desarrolla el *concepto* del Sabio: él dice ahí *qué* es el Sabio en tanto que generador de la Ciencia. En la segunda sección, Hegel habla de la realidad del Sabio y dice ahí qué *es* el Sabio; primero en la *Wirklichkeit* (en la realidad-objetiva), es decir, en el *Espacio* real o en el Mundo; después en el *Zeit*, en el *Tiempo*; y, por último, en el Tiempo-objetivamente-real o en la Realidad-objetiva-temporal, es decir, en la *Historia*. En la tercera sección, Hegel habla de la *Actividad* del Sabio, es decir, de la efectuación de su Ser real (descrito en la segunda sección) y, por tanto, de la realización de su Concepto (descrito en la primera sección). Ahora bien, esta Actividad del Sabio es precisamente la producción de la Ciencia, de la *Wissenschaft*, que será tratada en la tercera parte del capítulo VIII de la PhG y expuesta en la *Logik*.

A continuación voy a interpretar la primera sección de la segunda parte y la primera etapa de la segunda sección.

Una vez más: Hegel desarrolla en la primera sección el concepto de Sabio considerado en tanto que generador de la Ciencia y en tanto que distinto de esta Ciencia misma.

Y él dice ahí primero esto (556: 15-20)[2]:

> Esta última forma-concreta del Espíritu {*Gestalt des Geistes*}, [es decir] el Espíritu que a su contenido completo y verdadero-o-auténtico le proporciona al mismo tiempo la forma del Yo-personal, y [que] por eso [mismo] realiza su concepto aun permaneciendo en esta realización en el interior de su concepto, [esta última forma-concreta del Espíritu] es el Saber absoluto. Es el Espíritu que se-sabe-o-se-conoce en la forma-concreta-del-Espíritu {*Geistsgestalt*}, o [en otros términos] el *Saber-que-comprende-a-través-del-concepto* {begreifende Wissen}.

Das absolute Wissen, el « Saber absoluto», no es la Sabiduría, sino el Sabio: es el hombre de carne y hueso que realiza, por medio de su Acción, la Sabiduría o la Ciencia. En efecto, Hegel dice que es una «Gestalt *des Geistes*». Es una «forma-concreta» similar a las formas estudiadas en los siete capítulos anteriores. Hegel dice aquí «*Gestalt des* Geistes», pero una línea más arriba, al final de la primera parte, dijo «*Gestalt des* Bewusstseins». Así que ésta es todavía una realización de la Conciencia-*exterior*. En otros términos, todavía se trata de un hombre real que vive en el Mundo y para el que todavía hay un Mundo exterior, una realidad-objetiva (*Wirklichkeit*) diferente de su realidad subjetiva, del *Selbst*. Pero esta *Gestalt* es la última, dice Hegel. Esto significa que ya no puede ser superada por una *Gestalt des Bewusstseins*. En efecto, el resultado de la actividad (*Tun*) del Sabio, es decir, la realidad que él produce y que supera, por consiguiente, su realidad dada, es la Ciencia. Pero la Ciencia ya no es ni objetiva ni subjetiva; ya no es una realidad subjetiva y particular que se opone a un Ser objetivo y universal; ella *es* ese Ser en tanto que revelado en su Totalidad real. Ahora bien, el Ser-revelado-a-sí-mismo-en-la-Totalidad-de-su-realidad, es decir, la Realidad-objetiva consciente de sí misma o la Conciencia-de-sí objetivamente-real, es el *Geist*, el Espíritu. Así, el Sabio, aun siendo una «*Gestalt des* Bewusstseins» en tanto que hombre real, es una «*Gestalt des* Geistes» en tanto que participante en la Ciencia. Y ser una «Gestalt *des Geistes*» significa ser el *Geist* mismo. Pues la Ciencia es la revelación de la *Totalidad* del Ser, y el Ser *total* revelado es el Espíritu

2. StA, 523: 1-6; FMJ, 901; FAG, 907.

mismo, no sólo una «forma-concreta del Espíritu». Por eso Hegel puede definir el «Saber absoluto», es decir, al Sabio generador la Ciencia, como: «[E]l *Espíritu* que a su contenido completo y verdadero-o-auténtico le proporciona la forma del Yo-personal». En la medida en que se distingue de la Ciencia, el Sabio es un individuo humano, un «Yo-personal». Así, *la* Ciencia también es *su* Ciencia; y lo es en un doble sentido: es un Saber que le pertenece exclusivamente, toda vez que es su obra o el resultado de su acción; y es un Saber que le revela a él mismo, un Saber cuyo contenido es él mismo, un Saber que es una Conciencia-*de-sí*.

Pero, dice Hegel, ese contenido del Saber es el contenido completo y verdadero *del Espíritu*. El Sabio realiza en su realidad concreta la *integridad* de la existencia humana consciente de sí misma: *su* contenido, al ser *total*, es, pues, *el* contenido. Y ese contenido es «verdadero-o-auténtico», es decir, revelado en su realidad y realizado en su revelación. El Sabio piensa todo cuanto es pensable, y, en la época en la que él vive, todo cuanto es *pensable* ya está efectivamente realizado: la totalidad de su Saber queda así acreditada como verdadera mediante la totalidad de la realización. *Su* Saber también es entonces *el* Saber; y el «contenido» de ese mismo Saber que *él mismo* es resulta ser también *el* contenido en general, es decir, el contenido del *Espíritu*. O como dice Hegel: el Sabio es «el Espíritu que realiza su concepto y que al mismo tiempo permanece en esta realización en el interior de su concepto». El Espíritu *realiza* su concepto, que lo «comprende» todo (en el doble sentido de «incluir» y «conocer»), en y por el Sabio; y al realizar su concepto en y por el Sabio, el Espíritu permanece en el interior de su *concepto*, ya que si el Ser del Sabio (como el de todo hombre) es su Acción, la Acción es ahora la acción de producir la Ciencia, es decir, precisamente el *concepto* que lo «comprende» todo, el concepto de la Totalidad comprensiva y abarcante, es decir, el concepto del Ser que *es* Espíritu. Así que en la medida en que coincide con *su* Ciencia, el Sabio coincide con *la* Ciencia; y al *ser* la Ciencia, él *es* el Espíritu. Por eso Hegel puede decir que el Sabio es «el Espíritu que se-sabe-o-se-conoce en la forma-concreta-del-Espíritu». El Sabio es un Yo-personal, es decir, una *Gestalt*; pero él sabe que el contenido de ese Yo es la Totalidad revelada o comprendida del Ser; él sabe, por tanto, que ese contenido, que es suyo, también es el contenido del Espíritu; él sabe que la *Gestalt* que él mismo es resulta ser la «Geists*gestalt*». Y como lo *es* y lo *sabe*, puede decirse que él es el *Espíritu* que se sabe o se conoce en tanto que *Gestalt* en y por el Sabio o como Sabio. Así, el Sabio no es nada más que el *begreifende Wissen*: él *es* el Saber que lo comprende todo porque lo incluye todo, y que lo incluye todo porque lo comprende todo.

Hegel precisa aún más esta definición del Sabio en la frase siguiente (556: 20-24)[3]:

> La *verdad* [objetiva] es perfectamente idéntica a la *certeza-subjetiva* no sólo *en sí*. Ella también es la *forma-concreta* de la certeza-subjetiva de sí misma {*Gewissheit seiner selbst*}. O [en otros términos] ella está en la *forma* [= tiene la forma] del saber-o-el-conocimiento de sí misma en su existencia-empírica [misma], es decir, [que ella tiene esta forma] para el Espíritu que-sabe-o-conoce.

En el Sabio, la «*Wahrheit*» (es decir, la revelación comprensiva de la *Wirklichkeit*, de la realidad-*objetiva*) coincide con la *Gewissheit* (es decir, con la certeza-*subjetiva*) o el Saber que el Sabio tiene de sí mismo. Es decir: por una parte, el Sabio realiza efectivamente, en y por su existencia concreta y activa, el ideal que se hace de sí mismo, es decir, el «ideal» que supuestamente debe realizar; y por la otra, la conciencia que él tiene de sí mismo es una conciencia total, en el sentido de que es una conciencia de la Totalidad del Ser. Y el Sabio lo sabe. La *Wahrheit* tiene en él la *Gestalt* de la *Gewissheit seiner selbst*. Es decir: el Sabio sabe que la Totalidad real que *revela* mediante su Saber *es* él mismo. O como también dice Hegel: la *Wahrheit* tiene una existencia-empírica (*Dasein*), pues es el Sabio real, es decir, un hombre de carne un hueso, quien realiza el Saber absoluto. Y, para este Sabio real, ese Saber absoluto existe como «el saber-o-el-conocimiento *de sí*».

Nosotros ya sabemos que el Saber absoluto del Sabio se diferencia del Saber absoluto del Religioso (cristiano) únicamente porque aquél es un conocimiento *de sí*. Y Hegel lo recuerda en las dos frases siguientes (556: 24-27)[4]:

> La verdad [es decir, la Ciencia] es el [mismo] *contenido* que, en la Religión, aún no es idéntico a su certeza-subjetiva. Pero esta identidad [entre la verdad-objetiva y la certeza-subjetiva] consiste en el hecho de que el contenido [teológico, es decir, Dios] ha recibido [en la Ciencia] la forma-concreta del Yo personal [entiéndase: humano].

En el Saber teológico, la Verdad revela *otra* realidad esencialmente distinta a la del Saber y su apoyo empírico: Dios es *otra* cosa distinta al Teólogo y la Teología. En el Saber del Sabio, en cambio, el Objeto del Saber, el Saber mismo y el Sujeto que lo posee forman un todo.

3. StA, 523: 6-10; FMI, 901; FAG, 907.
4. StA, 523: 10-13; FMJ, 901; FAG, 907.

Y Hegel dice que esta *coincidentia oppositorum* tiene lugar porque «el contenido ha recibido la forma del Yo-personal». Ahora bien, el contenido del Saber teológico es Dios; luego puede decirse que el Sabio es el hombre que ha sabido y podido identificarse con Dios en ese sentido, que relaciona la totalidad de su Saber no con un Ser en parte distinto a él, sino con el Ser que él mismo es, toda vez que *ese* Ser es *todo* el Ser.

Por supuesto, no se trata aquí de una *unio mystica*, y el término «Dios» no es más que una metáfora: no hay un Ser *al que* el Sabio se *una*, pues él *es* el Ser total; y él es «Dios» únicamente en el sentido de que la totalidad de *su* Saber, que es la totalidad de *la* Verdad, no es sino un desarrollo del *sum qui sum*: el Sabio *es* efectivamente *todo* cuanto es; y él lo *dice*; y él *es* todo cuanto *dice*. En otros términos, su Ser *es* su Saber sobre su ser: él *es* la Revelación del Ser porque *es* el Ser revelado. O también: el Saber que él tiene de su ser *es* su Ser mismo; él *es* el Saber, y él es lo que es, es decir, el Sabio, porque *es* Saber.

Y Hegel lo dice en las dos frases siguientes (556: 27-33)[5]:

> Lo que con eso [mismo] se ha constituido como elemento de la existencia-empírica, es decir, como *forma de la objetividad-cósica* [que existe] para la Conciencia [-exterior], es la realidad-esencial misma, a saber: el *concepto*. El Espíritu, al *aparecer-o-revelarse* a la Conciencia [-exterior] en ese elemento [de la existencia-empírica] o, lo que es lo mismo, al ser producido por la Conciencia [-exterior] en ese elemento, *es la Ciencia*.

La Ciencia es producida por el Sabio, el Sabio es el productor de la Ciencia. En la medida en que el Sabio es *Dasein*, una existencia-empírica, es decir, en la medida en que es un hombre real, todavía es una *Bewusstsein*, una Conciencia-exterior que está en presencia de un objeto-cósico, de un *Gegenstand*. Pero, para el Sabio, este objeto-cósico ya no es el Mundo o la Naturaleza, sino su Ciencia o el *Begriff*, el Concepto. Él vive y actúa, pero sólo vive por la Ciencia y sólo actúa para la Ciencia. Y puesto que él vive y actúa como hombre real, el producto de su existencia activa, es decir, la Ciencia o el Concepto, también tiene una existencia-empírica, *Dasein*: si el Sabio es un hombre de carne y hueso, la Ciencia es un *discurso* (*Logos*) efectivamente pronunciado o un *libro* («Biblia»). El Sabio *produce* este Libro; y, al mismo tiempo, éste se le «aparece» como un *Gegen-stand*, como un objeto-cósico, como una cosa exterior. Pero el contenido de ese objeto es el propio Sabio. Ahora bien, el Ser que se produce a sí mismo y que se revela a sí mismo es el Espíri-

5. StA, 523: 13-18; FMJ, 901-902; FAG, 907-909.

tu. Y el Espíritu que existe empíricamente en forma de Discurso, de *Logos*, de Concepto, es la Ciencia, la *Wissenschaft*, expuesta en un Libro.

El Sabio se identifica con esta Ciencia y esta Ciencia revela la Totalidad del Ser. Luego el Sabio se identifica con esta *Totalidad*: su Yo es un Yo *universal*; él realiza en su existencia personal la *integridad* consciente del Ser. Pero el Saber del Sabio es *su* Saber en un doble sentido: éste es su obra y revela el ser que él mismo es. Asimismo, aun siendo *universal*, el Yo del Sabio sigue siendo *su* Yo; es un *Selbst*, un Yo-*personal*, el Yo de un hombre concreto llamado Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Y Hegel lo dice en las frases siguientes (556: 34-38)[6]:

> La naturaleza, los elementos-constitutivos y el movimiento [-dialéctico] de ese Saber resultan entonces [del análisis anterior] de tal modo [que puede decirse] que ese Saber es el *ser-para-sí* puro de la Conciencia-de-sí. Ese saber [absoluto, es decir, el Sabio] es el Yo que *este Yo* y ningún otro es, y que también está *mediado* de manera inmediata, es decir, es un Yo suprimido [-dialécticamente o] *universal*.

La Particularidad no es aniquilada, sino «suprimida-dialécticamente» en la Ciencia universal, en el Sabio; esa Particularidad, por tanto, queda conservada en lo que tiene de esencial y de sublimada en esa esencia suya. No se trata (como en la mística teológica, que intenta —en vano por lo demás— dar cuenta de la *unio mystica*) de unirse a una Totalidad *dada*, esencialmente *diferente* de la Particularidad que yo soy; no se trata de renunciar a su Particularidad o su Personalidad, de disiparse en lo Absoluto. No. El Sabio deja de ser una Particularidad, una *Einzelheit*, porque *él mismo* se vuelve universal aun siendo todavía lo que él es: un Particular. Su Particularidad y su Personalidad están conservadas en su Totalidad: él sigue siendo un *hombre*, sigue siendo *este* hombre, sigue siendo G. W. F. Hegel. Es cierto que el Sabio se reduce a su Saber y que su Saber es *universal*; pero, aun así, éste es *su* Saber, que nadie más que él ha podido realizar.

Esto solamente es posible en el «Saber absoluto» hegeliano, es decir, ateo, antropo-teísta o ego-teísta. El Saber teológico, cuyo contenido es un Ser absoluto *distinto* al hombre, *anula* la individualidad humana en lugar de suprimirla-*dialécticamente* conservándola y sublimándola. El Sabio es una *síntesis* de lo Particular y lo Universal (es decir, una auténtica «Individualidad») solamente porque su Saber tiene como contenido el mismo Yo que él mismo es.

6. StA, 523: 19-23; FMJ, 902; FAG, 909.

Hegel expresa esto como sigue (556: 38-557: 5)[7]:

> Ese Yo [del Sabio] tiene un *contenido* que él *distingue* de sí mismo. Pues ese Yo es la pura Negatividad-negadora, es decir, el acto-de-dividirse-en-dos: él es [entonces] *Conciencia* [-*exterior*]. [Pero] En su distinción misma [del Yo], ese contenido es el Yo. Pues ese contenido es el movimiento [-dialéctico] del acto-de-suprimirse-dialécticamente a sí mismo, es decir, [precisamente] la misma pura Negatividad-negadora que es [el] Yo. En ese contenido [considerado] en tanto que distinto [del Yo], el Yo se refleja en sí mismo. [Y] El contenido es *comprendido-conceptualmente* debido únicamente al hecho de que el Yo está cabe sí (*bei sich*) en su ser-otro.

El Yo del Sabio es una Conciencia-exterior que se opone a un objeto-cósico: el Sabio se distingue de su Ciencia y la Ciencia se distingue de su objeto. Así que hay tres cosas distintas: el Sabio, su Libro y el Mundo real que los incluye a ambos. Todo sucede entonces en este Mundo de aquí abajo, en el interior de la existencia-empírica (*Dasein*). El Sabio sigue siendo un hombre; por tanto, él continúa expresando, a través de su existencia, la esencia misma del ser humano, es decir, la Negatividad. Y por eso él continúa *oponiéndose* a un no-Yo, a un objeto-cósico, que, como no es él, debe *suprimirlo* si quiere realizarse a sí mismo. Pero la supresión del objeto-cósico y, en consecuencia, de la oposición entre el Yo y ese objeto, ya no se efectúa ahora por medio de la *Acción* (que sólo «niega» un objeto *particular*, por lo que nunca puede suprimir la *objetividad* en cuanto tal, es decir, la oposición entre el Sujeto y el Objeto en general), sino por medio de la *Ciencia* misma, que, al revelar la *Totalidad* del Ser, suprime en esa totalidad revelada todas las oposiciones existentes, especialmente la del Sujeto y el Objeto. La Ciencia del Sabio es, pues, *negadora*; y ella es incluso *la* Negatividad negadora en cuanto tal, puesto que suprime no el Objeto, sino la *oposición* misma del Sujeto y el Objeto. Ahora bien, la Negatividad es el Hombre, el Yo. Luego la Ciencia *es* el Yo; ella *es* el Sabio que la ha creado. Así, al *objetivarse* como Ciencia, el Yo del Sabio «permanece cabe *sí* en su Ser-*otro*», como dice Hegel.

Pero si la Ciencia *es* el Sabio, si el Sabio *es* la Ciencia, la Ciencia debe tener la misma *esencia* que el Hombre. Esto significa que ella debe ser un *Movimiento-dialéctico*, es decir, un Devenir-creador-que-procede-mediante-negaciones. Y ella es en efecto eso, como dice Hegel en la frase

7. StA, 523: 23-30; FMJ, 902; FAG, 909.

que con la que termina la primera sección de la segunda parte del capítulo VIII (557: 5-9)[8]:

> Dando una idea-más-precisa de este contenido, [puede decirse que] éste no es nada más que el movimiento [-dialéctico] mismo que acaba de mencionarse. Pues ese contenido es el Espíritu que se recorre a sí mismo en tanto que Espíritu, haciéndolo *para sí mismo*; [y éste puede hacerlo] a causa del hecho de que, en su objetividad-cósica [misma], él tiene [aquí] la forma-concreta del Concepto.

Viene ahora la segunda sección. Como ya he dicho, Hegel habla ahí de la *realidad* del Sabio que acaba de *definir* en la primera sección. Y el análisis se efectúa aquí en tres etapas: 1) el Sabio en la *Wirklichkeit*, en la Realidad-objetiva; 2) el Sabio en el Tiempo; y 3) el Sabio en el Tiempo-objetivamente real, es decir, en la Historia.

La introducción a esta segunda sección comienza así (557: 10-18)[9]:

> En lo que concierne a la *existencia-empírica* de ese Concepto, [hay que decir que] la Ciencia no aparece en el tiempo y [en la] realidad-objetiva antes de que el Espíritu llegue a esta Conciencia [-exterior que versa] sobre sí mismo. Como Espíritu que sabe-o-conoce lo que él es, el Espíritu no existe antes ni [existe] en ninguna otra parte más que [allí donde él existe] tras la culminación-o-la-perfección del trabajo {*Vollendung der Arbeit*} [que consiste en el acto] de dominar su formación-concreta imperfecta, de procurarse la forma-concreta de su realidad-esencial para su Conciencia [-exterior] y de concordar-o-igualar así su *Conciencia-de-sí* con su *Conciencia* [-*exterior*].

Hegel dice aquí lo que sabemos desde hace bastante tiempo. La Ciencia no puede aparecer en cualquier momento del Tiempo o de la Realidad-objetiva, es decir, en cualquier momento de la Historia. Antes de poder desarrollar la Ciencia, el Hombre debe definirse a sí mismo como Hegel acaba de hacerlo en la primera sección. Lo cual quiere decir que él debe haber escrito los siete primeros capítulos de la PhG (y sabemos que no puede hacerlo más que como Ciudadano del Estado universal y homogéneo que acaba la Historia y que es así esa *Vollendung des Geistes* {*Vollendung der Arbeit*} de la que habla Hegel). La Ciencia total no puede resultar sino de un esfuerzo *total* del Hombre, es decir, del *conjunto* del esfuerzo humano colectivo realizado por la evolución *acabada* de la

8. StA, 523: 30-34; FMJ, 902; FAG, 909.
9. StA, 523: 35-524: 3; FMJ, 902-903; FAG, 909.

Historia universal. Sólo entonces la coincidencia de la *Selbstbewusstsein* y de la *Bewusstsein* proclamada por la Ciencia es *verdadera* en tanto que teoría, pues sólo entonces ella es *real*.

El Saber absoluto no es posible antes de la consumación del esfuerzo histórico y total precisamente porque antes de esa consumación no existe aún la *realidad* total o absoluta que ese Saber debe supuestamente revelar. En el Mundo real tal y como existe antes del final de la Historia no puede haber un Sabio. Y, por consiguiente, tampoco puede haber un Saber objetivamente-real, es decir, un *Libro* que contenga la *Wissenschaft*.

Hegel lo dice en la frase con la que termina la introducción (557: 18-22)[10]:

> El Espíritu que existe en y para sí [y que está] distinguido-o-diferenciado en sus elementos-constitutivos [es decir, no integrado todavía en y por la comprensión sintética que es la Ciencia], es [el] Saber que existe-*para-sí*, [es decir] la *comprensión-conceptual* en cuanto tal, que [considerada como Saber] aún no ha alcanzado la *sustancia*; [o en otros términos, ese Saber] no es en sí mismo {*an sich selbst*} [el] Saber absoluto.

El «Saber absoluto», que es *an sich selbst*, resulta ser el Sabio. Antes de su advenimiento, la Ciencia no existe más que como una mera posibilidad. Ella existe como *posibilidad* porque el Ser siempre es total y porque siempre tiene la forma del Concepto, habida cuenta de que un día el Saber lo revelará efectivamente en su totalidad. Pero la Ciencia no será *real* en tanto que Ciencia hasta el momento en que pueda insertarse como *Ciencia* en la totalidad *real* del Ser. Y se insertará en forma de *Libro* escrito por el Sabio. Así que la *Wirklichkeit* (la realidad-objetiva) de la Ciencia absoluta (de la *Wissenschaft*) es el Libro y, por consiguiente, también el Sabio. Y el Ser real se revelará *realmente* a sí mismo a través de sí mismo sólo cuando la Ciencia se haya vuelto *real* en tanto que Ciencia en forma de Libro; sólo entonces será *realmente* Espíritu.

Hablar del Espíritu significa, así pues, hablar de la Ciencia; y hablar de la Ciencia significa hablar de su *Wirklichkeit*, es decir, del Sabio en tanto que actúa (= escribiendo el Libro) en el Mundo real.

De esto hablará Hegel en la primera etapa de la segunda sección.

En esta primera etapa, Hegel dice primero esto (557: 23-24)[11]: «Ahora bien, en la realidad-objetiva, la sustancia que conoce {*wissende Substanz*} está antes que la forma {*Form*}, es decir, [antes] que la forma-

10. StA, 524: 3-7; FMJ, 903; FAG, 909.
11. StA, 524: 8-9; FMJ, 903; FAG, 909.

concreta-conceptual {*Begriffsgestalt*} de la sustancia». Esta frase tiene un doble sentido: un sentido antropológico y un sentido teológico. Y en la interpretación antropológica podemos relacionar la frase bien con el Hombre histórico, bien con el Sabio.

La palabra «*Substanz*» significa generalmente en la PhG «Comunidad», «Pueblo», «Estado», por oposición, por una parte, al individuo aislado o a lo Particular, y, por la otra, al hombre que *reflexiona sobre* la Comunidad o el Estado y que los revela a través de la palabra. Aquí se trata de la *wissende Substanz*, de la «sustancia *que conoce*». Dicho de otra manera, se trata de lo que Hegel llamará más tarde *objektiver Geist*. Se trata de la civilización o de la cultura colectiva del Pueblo, en el sentido más amplio de la palabra. En cuanto a la *Form* o la *Begriffsgestalt*, se trata de la Filosofía como un intento de *comprender* la cultura, de reflexionar no sobre la comunidad misma, sino sobre la cultura de esa comunidad. Ahora bien, Hegel dice que la *Substanz* es anterior a su *Form*. Por tanto, está diciendo aquí de lo colectivo lo que dijo en el capítulo V del individuo humano: «[E]l hombre debe primero realizarse objetivamente, y sólo después podrá tomar conciencia de lo que él es». Al igual que el individuo, lo colectivo o el Pueblo debe primero crearse como entidad histórica por medio de su *Acción*, y sólo después podrá venir una filosofía a revelar la esencia de esa nueva realidad humana colectiva, es decir, a comprender el sentido y el significado de su cultura. Dicho de otra manera, Hegel rechaza cualquier especie de «revelación» en filosofía. De Dios no puede venir nada: nada puede venir de una realidad extramundana, extrahumana, cualquiera, no temporal. Lo que crea la realidad revelada por la Filosofía es la Acción creadora y temporal de la humanidad, es la *Historia*. Así, comprender *plenamente* esta realidad, es decir, alcanzar la Filosofía *perfecta* o la «Ciencia», significa comprender la realidad humana en el conjunto de su devenir creador, comprender el sentido total de la Historia.

Luego: si relacionamos el término «*Begriffsgestalt*» con la Ciencia, la frase en cuestión dice que esa Ciencia *presupone* la totalidad acabada de la evolución histórica. La Ciencia no recibe nada de afuera; y ella no crea nada por sí misma; ella revela solamente lo que *es*; ella revela el *Ser* en su totalidad tanto espacial como temporal. Y por eso el Saber del Sabio es *su* Saber y nada más que suyo. Como todo hombre, el Sabio es heredero de su pasado; y como la Ciencia no hace sino revelar ese pasado *suyo*, ésta le revela el hombre a sí mismo.

Por último, podemos ver en la *wissende Substanz* la entidad consciente o antropo-mórfica *opuesta* al individuo humano y al Hombre en general. Dicho de otra manera, podemos relacionar esa expresión con Dios. La frase significa entonces que «Dios», es decir, la Teología que habla de él, existe *antes* que el Concepto, es decir, antes que la Filosofía y, consecuentemente, antes que la Ciencia. Nosotros sabemos que, para Hegel, una Religión o, más exactamente, una Teología, también revela la cultura colectiva de la que forma parte. Pero lo hace sin saberlo, exteriorizando el contenido que revela, *sustancializándolo*. Esta *Substanz* es precisamente el Dios de la Teología en cuestión. La *Begriffsgestalt* de la cultura colectiva es, en cambio, la Filosofía. Hegel estaría diciendo, así pues, que la Teología existe necesariamente *antes* que la Filosofía. Lo cual quiere decir a fin de cuentas: la Teología cristiana *precede* a la Ciencia. La Religión puede existir sin Filosofía, pero la Filosofía no puede aparecer sin que haya Religión. Es decir: primero está la *Acción* que crea la cultura; luego viene la revelación *teológica* de esa cultura, que habla de ésta creyendo estar hablando de un Dios trascendente; y sólo después viene la revelación *filosófica* de la cultura, que, en resumidas cuentas, se contenta con relacionar con el Hombre el contenido que la Teología correspondiente relaciona falsamente con un Dios.

Hegel desarrolla su idea en las frases siguientes (557: 25-30)[12]:

> Pues la sustancia es el *En-sí* aún no desarrollado. O [en otros términos, ella es] la base-o-el-fundamento y el Concepto [considerado] en su simplicidad-indivisa aún inmóvil; [la sustancia es] por tanto, la *interioridad-o-intimidad*, es decir, el Yo-personal del Espíritu que aún no *está ahí* [-en-la-existencia-empírica como Yo-personal]. Lo que *está ahí* [-en-la-existencia-empírica] está [ahí] como entidad-simple-o-indivisa aún no desarrollada y [como] entidad-inmediata. Es decir, [lo que está ahí es] el objeto-cósico de la Conciencia [-exterior] en cuanto tal *que-representa-exteriorizando*.

Lo primero que aparece en la *Wirklichkeit*, en la realidad-objetiva, es el contenido material de la cultura o la realidad cultural bruta, indivisa, indiferenciada; y también: inmediata, sin reflexionar, sin explicar. Y ese contenido se presenta primero a la «conciencia exteriorizadora» en forma de *Gegen-stand*, de objeto-cósico. Ahora bien, la realidad humana representada en forma de *Gegenstand* es una realidad calificada de divina. Una vez más: la Filosofía y, por consiguiente, la Ciencia, aparecen en la realidad-objetiva en tercer lugar, a ellas les precede la revelación *simbólica* de la realidad humana en y por la Teo-logía; y ésta presupone, por su parte, la creación de la realidad humana por medio de la *Acción* histórica y temporal.

12. StA, 524: 9-15; FMJ, 903; FAG, 909.

De este hecho se pueden extraer algunas consecuencias relativas al carácter de la Filosofía y de la Ciencia, por una parte, y de la vida cultural real y de su traducción teológica, por la otra. Y Hegel lo hace en el siguiente pasaje, con el que termina la primera etapa.

Dice ahí primero esto (557: 30-35)[13]:

> A causa de ello, el conocimiento [filosófico] sólo tiene, a primera vista, un objeto-cósico pobre, en relación con el cual la sustancia y su Conciencia [-exterior teológica] son más ricas. [Y el conocimiento filosófico es más pobre] Porque aquél es la Conciencia [-exterior] espiritual para la cual lo que *existe en sí* existe únicamente en la medida en que es [un] *Ser-estático para el Yo-personal* y [el] Ser-estático del *Yo-personal*; es decir, [en la medida en que es un] Concepto.

Al principio, la vida cultural o histórica real, así como su traducción teológica, siempre son más ricas que la Filosofía que esa vida genera. La Filosofía nunca revela, así pues, la totalidad de la vida que la ha originado. Y ella revela de esta vida menos que la Teología correspondiente. Y Hegel explica por qué. *Yo* sólo *comprendo* (filosóficamente, es decir, conceptualmente) lo que existe *para* mí, sólo *mi* ser. Pero al principio, y mientras dure la evolución histórica, la vida colectiva del Pueblo siempre es más rica que la vida privada del Particular-aislado que el Filósofo es. El Filósofo, que con su Filosofía no se revela más que a sí mismo (pues toda Filosofía siempre es Conciencia-*de-sí* y *nada más* que Conciencia-de-sí), revela, por tanto, menos que lo que revela el Teólogo que representa (simbólicamente, es verdad) la Conciencia-de-sí de la Comunidad en cuanto tal y, en consecuencia, menos que lo que esta Comunidad *es*. Sólo el Ciudadano del Estado universal y homogéneo, donde la oposición entre lo Particular y lo Universal está «suprimida», puede revelar la *Totalidad* de la realidad humana al no revelarse más que a *sí mismo*. Sólo la Filosofía de este Ciudadano puede ser *total*; y por eso, además, ésta ya no es Filo-sofía, sino Ciencia o Sabiduría.

Aunque la Filosofía siempre sea menos «rica» que la realidad histórica correspondiente, así como menos que su Religión, ella es, sin embargo, más «clara» que éstas. Pues la cultura está privada en general de conciencia; y la Teología cree que ella misma está hablando de otra cosa distinta al hombre y su cultura, de modo que está privada de conciencia de sí. Ahora bien —dice Hegel en la frase siguiente—, sólo la Conciencia-de-sí es verdaderamente reveladora, ya que sólo el Yo-personal puede ser revelado (557: 35-38)[14]:

> El estado-manifiesto-o-revelado que la sustancia posee en ésta [Conciencia-exterior teológica] es, en realidad, un estado-oculto-o-secreto. Pues [en esta Conciencia] la sustancia es el Ser-estático todavía *privado-de-Yo-personal*. Ahora bien, [lo que] es manifiesto-o-revelado a sí [es] únicamente la certeza-subjetiva de sí mismo.

Ahora comprendemos cómo se efectúa el tránsito de la Filosofía a la Ciencia en la realidad-objetiva histórica.

Hegel habla de ello a continuación (557: 38-558: 6)[15]:

> Por consiguiente, [no son sino] los *elementos-constitutivos abstractos* de la sustancia [los que] pertenecen-exclusivamente, a primera vista, a la Conciencia-de-*sí* [filosófica]. Pero a medida que esos elementos-constitutivos, [considerados] en tanto que movimientos [-dialécticos] puros, progresan moviéndose a sí mismos, la Conciencia-de-sí [filosófica] se enriquece [cada vez más] hasta [1.] haberle quitado a la Conciencia [-exterior religiosa] la totalidad (*ganze*) de la sustancia, [2.] haber absorbido en sí el conjunto (*ganzen*) del edificio de las esencialidades-reales de esta última, y [3.], en la medida en que ese comportamiento negativo-o-negador hacia el objeto-cósico es también [un comportamiento] positivo, [es decir, un] acto-de-poner, hasta haber producido la sustancia a partir de sí mismo, habiéndola restituido así al mismo tiempo para la Conciencia [-exterior, que es ahora la Conciencia del Sabio].

Al ser más «pobres» que la realidad histórica que ellas revelan, todas las filosofías son «abstractas»: cada una revela algunos elementos-constitutivos de la realidad, pero ninguna se da cuenta del hecho de que esos elementos no existen de un modo tan aislado como aparecen en la filosofía en cuestión. Pero la Conciencia-de-sí filosófica se vuelve cada vez más rica a lo largo de la Historia. Y eso le sucede a medida que la vida de lo Particular se enriquece al acercarse cada vez más a la vida colectiva o «universal». Al final de la Historia, en el Estado universal y homogéneo, la vida colectiva o «pública» (cultural, social, política) coincidirá completamente con la «vida personal», que dejará así de ser puramente «privada». De este modo, la Conciencia-de-sí filosófica del Ciudadano de este Estado final revelará la totalidad de la vida cultural y política real.

13. StA, 524: 15-20; FMJ, 903; FAG, 909.

14. StA, 524: 20-22; FMJ, 903; FAG, 909.

15. StA, 524: 23-30; FMJ, 903-904; FAG, 909-911.

Por eso, el excedente que una Teología podría revelar ya no existirá: el Religioso ya no tendrá entonces razón de ser, por lo que desaparecerá. Pero esta destrucción de la *Gegenständlichkeit*, es decir, de la realidad *divina*, es, al mismo tiempo, la posición de la realidad *humana*; la realidad que se niega como divina y se pone como humana es la misma. En ese momento, el Filósofo será un Sabio, y la Filosofía será Sabiduría o Ciencia. Esta Ciencia recrea la realidad humana para la Conciencia-exterior. La realidad humana es, pues, de nuevo un *objeto*. Y, en efecto, la historia descrita en un libro es un *objeto* que existe para la Conciencia tanto como existe la historia real misma. Sólo que *este* objeto, al haber sido *creado conscientemente* por el hombre (por el Sabio), ya no es un objeto-*cósico*, *exterior*, *trascendente*: es el objeto *inmanente* al conocimiento, es decir, el Concepto.

Esta «construcción» o «deducción» de la realidad humana se efectúa en y por la PhG. Así que el Filósofo se convierte en Sabio en y por la PhG. Y la realidad humana construida *conscientemente* en la PhG ya no puede ser relacionada con otra cosa que no sea el hombre que la ha construido: el Saber absoluto de esta revelación ya no puede ser, por tanto, una *Teo*-logía. Será la *Lógica* a secas, será la Ciencia propiamente dicha, la Segunda Parte del «Sistema», cuya Primera Parte es la PhG.

Esta Ciencia revela completamente la *Totalidad* de la realidad-objetiva. Entre la realidad y la Ciencia ya no hay, así pues, más que una diferencia: en la realidad el Todo es anterior a las partes, mientras que en la Ciencia las partes preceden al Todo.

Hegel se expresa como sigue (558: 6-10)[16]:

> En consecuencia, en el Concepto que se sabe-o-se-conoce en tanto que Concepto [es decir, en la Ciencia], los *elementos-constitutivos* se presentan antes que el Todo lleno-o-completo, cuyo devenir es [precisamente] el movimiento [-dialéctico] de esos elementos-constitutivos. En la Conciencia [-exterior], en cambio [es decir, en la Conciencia «ingenua» y en la Conciencia religiosa], el Todo existe antes que los elementos-constitutivos; pero [ese Todo está ahí como un Todo] no comprendido-por-el-concepto.

La realidad es analítica, la Ciencia es sintética. La Conciencia, tanto la «ingenua» como la teológica o la filosófica, siempre está en presencia de un Todo, frente a una vida real completa e indivisa que al principio no comprende. Sólo la comprende y la revela cuando la *descompone*.

16. StA, 524: 30-35; FMJ, 904; FAG, 911.

Cada una de sus revelaciones es, pues, *abstracta*. Por eso, en la Teología, la realidad total «inescrutable», o el Dios creador, es, para el Religioso, anterior a su desarrollo revelador en y por la creación, toda vez que ese desarrollo nunca agota, además, el Todo divino inescrutable. La Ciencia, en cambio, *construye* el Todo a partir de sus elementos-constitutivos (extraídos del Todo y revelados uno a uno por la Filosofía a lo largo de la Historia). Al contrario que la Teología, la Ciencia *sabe*, por tanto, que el Todo no es nada más que la *integración* de sus elementos-constitutivos. Ahora bien, esos elementos son mundanos, humanos, temporales. Luego para la Ciencia el Todo también lo es. La Totalidad del Ser revelada por la Ciencia no es, pues, Dios: la Totalidad del Ser es el *mismo* Ser que el ser de quien la revela; la Conciencia-exterior del Sabio también es entonces una Conciencia-de-sí.

Hegel construye la Historia integral en la PhG a partir de los elementos-constitutivos de la realidad humana. Y él construye en esa Historia las diversas Teologías sucesivas. Hegel muestra con ello que esas Teologías son obras humanas y que, por consiguiente, el Ser que éstas revelan no puede ser sino el ser humano. Al crear la Ciencia, la PhG destruye necesariamente, por tanto, toda Teología, así como toda Filosofía; así, además, como toda ciencia en el sentido corriente de la palabra: la física newtoniana en particular, que es la bestia negra de Hegel.

La etapa dedicada al análisis de la realidad-objetiva del Sabio y de la Ciencia se ha terminado. Hemos visto que ahí siempre se trataba de un antes y de un después. Comprender la realidad-objetiva de la Ciencia significa, así pues, comprender su realidad *temporal*. Por eso Hegel hablará en la segunda etapa de la relación entre el Sabio (y su Saber) y el *Tiempo*.

Sexta conferencia

COMENTARIO SOBRE LA ETERNIDAD, EL TIEMPO Y EL CONCEPTO (558: 10-11)[1]

En cuanto se habla de la aparición de la Ciencia en la realidad concreta del Mundo histórico hay que hablar de un antes y un después, es decir, de un devenir, y, por consiguiente, del *Tiempo*. Al plantearse la pregunta por la relación entre la Ciencia y la Realidad-objetiva hay que plantearse, por tanto, la pregunta por la relación entre la Ciencia y el Tiempo. Y Hegel lo hace en la segunda etapa de la segunda sección de la segunda parte del capítulo VIII.

El problema que abordamos aquí está lejos de ser nuevo. Incluso puede decirse que se plantea desde que existe la filosofía. En efecto, todas las filosofías han buscado, y generalmente pretenden haber encontrado, la verdad o, al menos, las verdades. Ahora bien, la verdad en el sentido propio de la palabra es algo que supuestamente no puede ser modificado ni negado: es válida «universal y necesariamente», como suele decirse. Es decir, no está sometida a los cambios; ella es, como también suele decirse, *eterna* o no temporal. Por otro lado, no cabe duda de que la verdad es *encontrada* en un determinado momento del tiempo y que existe *en* el tiempo, ya que existe por y para el Hombre que vive en el Mundo. En cuanto se plantea el problema de la verdad —incluso parcial— se plantea necesariamente, así pues, el problema del tiempo, o, de modo más particular, el de la relación entre el tiempo y lo eterno, o entre el tiempo y lo intemporal. Y éste es el problema que Hegel plantea y resuelve en la segunda etapa en cuestión.

Para decirlo como Hegel, podemos llamar *Begriff* (Concepto) al conjunto coherente del conocimiento conceptual que aspira a la verdad. Y, en efecto, la verdad siempre es un «concepto» en sentido amplio, es decir, un conjunto coherente de *palabras* que-tienen-un-sentido. Se puede plantear entonces el problema preguntando cuáles son las relaciones entre el Concepto y el Tiempo.

Hegel responde a esta pregunta desde las primeras palabras de la segunda etapa; y hay que decir que responde de una manera bastante inesperada. Dice en efecto esto: «*Die* Zeit *ist der* Begriff *selbst, der* da ist»

1. StA, 524: 35; FMJ, 904; FAG, 911.

(558: 10-11), «El *Tiempo* es el *Concepto* mismo que *está ahí* [-en-la-existencia-empírica]». Es necesario subrayar que Hegel ha sopesado mucho sus palabras al escribir esta frase tan rara. Pues ya dijo exactamente lo mismo en el Prefacio de la PhG, donde se lee: «*Was die* Zeit *betrifft* [...], *so ist sie der daseiende Begriff selbst*» (38: 33 y 36-37)[2]. «Por lo que concierne al *Tiempo*, [hay que decir que] éste es el Concepto mismo que existe empíricamente».

Está muy claro: «*Die Zeit ist der daseiende Begriff*». Y, al mismo tiempo, es bastante incomprensible. Para comprender mejor qué quiere decir Hegel resulta útil pasar brevemente revista a las soluciones del problema que propusieron antes que él Platón y Aristóteles, Spinoza y Kant. Es lo que voy a hacer en las conferencias VI-VIII.

De lo que se trata es de establecer una relación, positiva o negativa, entre el Concepto y el Tiempo. Ahora bien, aquí sólo hay evidentemente un número muy limitado de posibilidades, como lo muestran las fórmulas siguientes:

I. C = E
II. C = E' se relaciona con { 1) E { *a*) fuera del T / *b*) en el T } / 2) T }
III. C = T
[IV. C = T']

«C» simboliza el Concepto. No tal o cual concepto determinado, sino *el* Concepto, es decir, la integración de todos los conceptos, el sistema completo de los conceptos, la «idea de ideas», o la *Idea* en el sentido hegeliano (cf. *Logik*) y kantiano de la palabra. «T» designa el Tiempo o la realidad temporal. «E» representa lo contrario del Tiempo, es decir, la Eternidad, la realidad no temporal en sentido *positivo*. «E'» significa «eterno» por oposición a «Eternidad». (Del mismo modo que esta mesa *es* sin ser el Ser, el Concepto puede ser concebido como *eterno* sin ser la Eternidad: aquél «participa» de la Eternidad, es una función eterna de la Eternidad, etc.; pero la Eternidad misma es otra cosa distinta al Concepto). Por último, «T'» es lo «temporal», distinto del Tiempo mismo como lo «eterno» es distinto de la Eternidad.

Las fórmulas pueden leerse entonces como sigue. *Primera posibilidad:* el Concepto *es* la Eternidad. Éste no se *relaciona*, así pues, con nada: evidentemente no con el *Tiempo*; y tampoco se *relaciona* con la Eternidad, puesto que *es* la Eternidad. Ésta es la posición de Parménides. (Pero

2. StA, 34: 26 y 29; FMJ, 147; FAG, 105.

dado que sólo conocemos el punto de vista parmenídeo plenamente desarrollado y verdaderamente comprendido con Spinoza, hablaré de éste al discutir esta posibilidad). *Tercera posibilidad*: el Concepto *es* el Tiempo, por lo que no se *relaciona* ni con la Eternidad ni con el Tiempo; ésta es la posición de Hegel. Como las posibilidades I y III son identificaciones, no pueden subdividirse. En cambio, la *segunda posibilidad* se subdivide en dos posibilidades, la primera de las cuales tiene por su parte dos variantes; obtenemos así tres posibles tipos de filosofía, y todas las otras filosofías distintas a las de Parménides-Spinoza y Hegel pueden repartirse efectivamente entre esos tres tipos[I].

Queda todavía la *cuarta posibilidad*: el Concepto es temporal. Pero ésta ya no es una posibilidad *filosófica*. Y es que este tipo de pensamiento (escéptico) vuelve imposible toda filosofía al negar la idea misma de la verdad: como el concepto es *temporal*, cambia *esencialmente*; es decir, que no hay un saber *definitivo* ni, por tanto, un saber *verdadero* en el sentido propio de la palabra. La *tercera posibilidad* es, en cambio, compatible con la idea de la verdad; pues aunque todo cuanto esté *en* el Tiempo (es decir, todo lo *temporal*) siempre *cambie*, el Tiempo mismo no cambia.

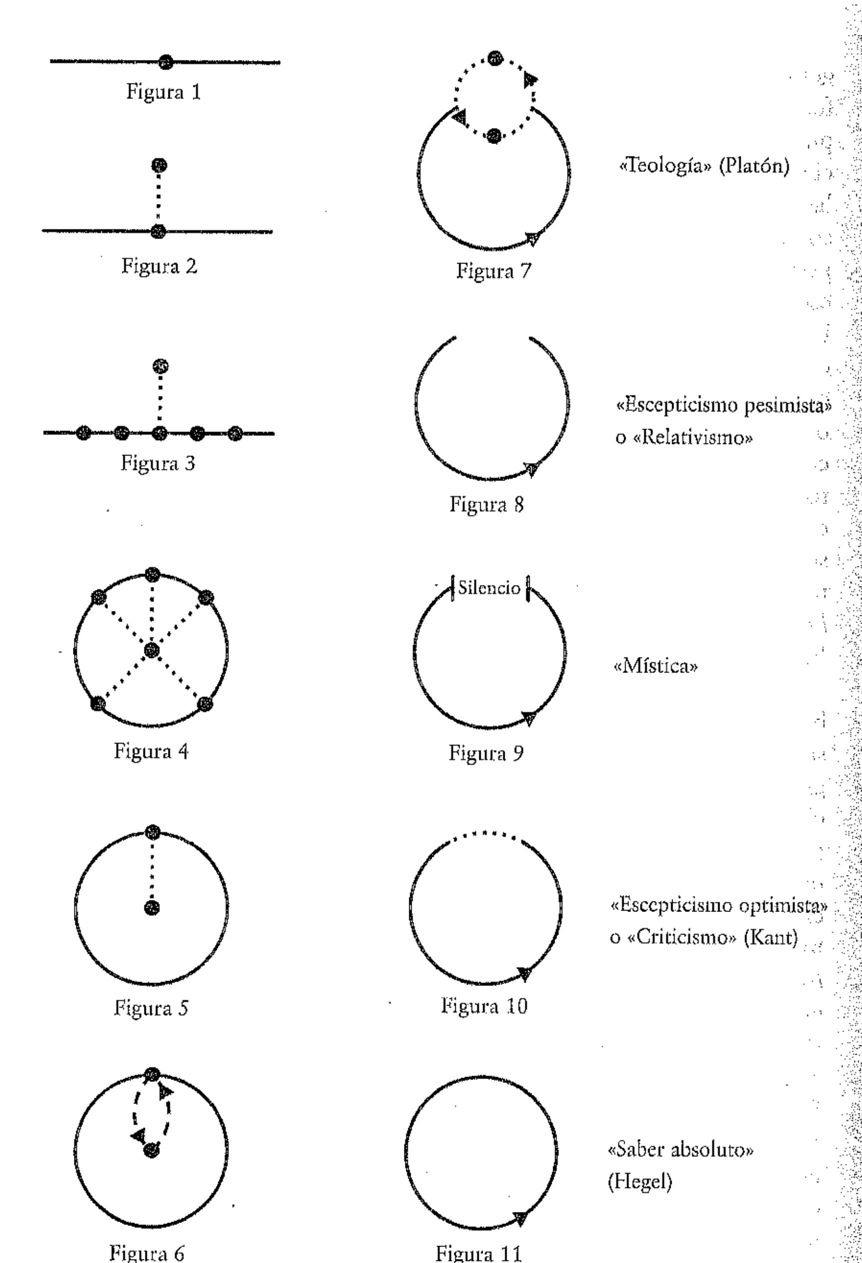
Así que —una vez más— la *segunda posibilidad* se divide en dos. El Concepto, al ser *eterno*, pero no la *Eternidad*, se *relaciona* con algo *distinto* a él. De ahí las dos variantes: 1) la variante antigua o pagana, según la cual el Concepto *eterno* se relaciona con la *Eternidad*; una variante formulada claramente por Platón y Aristóteles (que están de acuerdo en este punto); y 2) la variante moderna o judeocristiana, formulada claramente por Kant: el Concepto *eterno* se relaciona con el *Tiempo*. Por su parte, la primera variante incluye dos posibles tipos: 1) el Concepto eterno relacionándose con la Eternidad que está *fuera* del Tiempo (Platón); y 2) el Concepto eterno relacionándose con la Eternidad que está *en* el Tiempo (Aristóteles)[II].

I. Al menos en lo concerniente al problema que nos interesa. Este problema expresa, por lo demás, el contenido *esencial* de toda filosofía, de modo que puede decirse que no hay, en general, más que cinco tipos filosóficos *irreductibles*, es decir, *esencialmente* diferentes: un tipo imposible (posibilidad I: Parménides-Spinoza); tres tipos relativamente posibles pero insuficientes (posibilidad II: Platón, Aristóteles, Kant); y un tipo verdadero que hay, además, que *desarrollar*, que hay que *realizar*, pues personalmente creo que todavía no se ha hecho (Hegel y Heidegger representan esta posibilidad III).

II. Es evidente que la segunda variante (moderna) no puede subdividirse de la misma manera que la primera (antigua), ya que no puede haber Tiempo *en* la Eternidad. Sin embargo, ha habido filósofos cristianos que lo han afirmado —explícita o implícitamente—; pero o bien éstos han hecho juegos de palabras carentes de sentido, o bien han realizado —sin darse cuenta de ello— el tipo hegeliano (o ateo) de filosofía.

Lo que en Platón es el universo de las ideas, la idea de ideas, en Hegel se llama *Begriff*, Concepto (o en la *Logik*: Idea). Al mundo de los fenómenos Hegel lo llama *Dasein*, existencia-empírica. Hablemos, pues, para simplificar, de «Concepto» y de «Existencia». La Existencia es esencialmente *cambio*, es decir, una entidad *temporal*. Por otro lado, *sólo* hay cambio en la Existencia, es decir, que la Existencia no solamente es *temporal*, sino que es el Tiempo mismo. El Concepto, por el contrario, no cambia *esencialmente*. Así que éste es *otra* cosa esencialmente distinta a lo temporal, y otra cosa distinta al *Tiempo*. Uno estaría entonces tentado a decir con Parménides (y Spinoza) que el Concepto *es* la *Eternidad*. Pero Platón no lo dice, ya que él cree que ha descubierto que el Concepto (es decir, el *Logos*, la *palabra* o discurso-dotado-de-*sentido*) se *relaciona* con algo *distinto* al Concepto mismo (o a la palabra). (En este punto hay que criticar a Platón, y a los filósofos platonizantes de Platón a Kant, si se quieren evitar las desagradables consecuencias antropológicas que sus filosofías implican). El Concepto no *es*, pues, la *Eternidad*. Es solamente *eterno*. En consecuencia, hay que plantear el problema de las *relaciones* entre el Concepto eterno, por una parte, y el Tiempo y la Eternidad, por la otra.

Constatemos primero un hecho que Platón no ignora: el hombre real, que existe empíricamente, pronuncia discursos que tienen un sentido. Luego: los *conceptos* y, en consecuencia, *el* Concepto integral, subsisten en el *tiempo* aun siendo, por definición, *eternos*, es decir, otra cosa esencialmente distinta al tiempo (los conceptos están *en* el cambio, pero al no cambiar son necesariamente otra cosa distinta al cambio). Si simbolizamos la existencia temporal (el Hombre-en-el-Mundo) como una línea, debemos representar el Concepto como un punto *singular sobre* esa línea: ese punto es esencialmente *distinto* a los otros puntos de la línea (Figura 1). Ahora bien, para Platón, el Concepto se *relaciona* con *otra* cosa distinta al Concepto mismo. (Platón critica en este punto a Parménides-Spinoza; Hegel critica en este punto a Platón y a todos los demás filósofos: para él, como para Parménides-Spinoza, el Concepto no se *relaciona* con nada más que consigo mismo). Y al ser eterno, el Concepto debe relacionarse con la *Eternidad*, dice Platón. (Aristóteles le sigue, pero Kant se opone a ello al decir que el Concepto eterno se relaciona con el Tiempo). Pero la Eternidad, dice Platón, solamente puede estar *fuera* del Tiempo (lo cual niega Aristóteles, que descubre la Eternidad *en* el Tiempo). Por tanto, debemos completar nuestro esquema de la manera indicada por la Figura 2.



Vayamos más lejos. La aparición de conceptos —e incluso *del* Concepto— en la existencia no es un fenómeno único. En todo caso, el Concepto puede aparecer en cualquier momento del tiempo. La línea que simboliza la existencia incluye, así pues, *varios* puntos singulares y eternos (Figura 3). Ahora bien, la *Eternidad*, es decir, la entidad con la que se relaciona el Concepto, es, por definición, siempre la *misma*; y la *relación* del Concepto con esta entidad también es siempre la *misma*. Luego: la *misma* relación con una sola y *misma* entidad extratemporal es posible en *cualquier* instante del tiempo (de la existencia del Hombre-en-el-Mundo). Si queremos simbolizar la concepción de Platón, entonces debemos modificar nuestro esquema de la manera indicada por la Figura 4.

Estamos así ante el esquema de la metafísica del *Timeo*: un tiempo circular cuya circularidad (y la de cuanto está *en* el tiempo al ser temporal) está determinada por la *relación* de lo que está *en* el Tiempo con lo que está *fuera* del Tiempo. Y, al mismo tiempo, estamos ante ese famoso «punto central» que una teología cristiana —es decir, una variante del platonismo a mi modo de ver— debe introducir necesariamente en el círculo hegeliano que simboliza el Saber absoluto o circular. El círculo dibujado puede simbolizar evidentemente la *totalidad* del *Saber*: tanto del Saber que se relaciona con el Hombre-en-el-Mundo (temporal) como del Saber que se relaciona con lo que está *fuera* de ese Saber, es decir, fuera del *Hombre*-que-existe-en-el-Mundo y del *Mundo*-que-incluye-al-Hombre-que-existe (es decir, temporal). Este «punto central» (que aparece necesariamente en cuanto se interpreta el Concepto como una *relación* con algo *distinto* al Concepto, es decir, en cuanto se introduce el elemento de la *trascendencia* en el Saber) ha sido llamado «Dios». Nosotros hemos visto, por otro lado, que este esquema teísta no tiene nada de específicamente cristiano, puesto que lo hemos extraído de la concepción platónica[III].

Digamos, así pues, que el «punto central» es Dios. Podemos hacerlo, ya que, para Platón, el ἕν ἀγαθόν —simbolizado por ese punto— también es θεός.

Pero el nombre da igual. Veamos más bien qué significa la cosa. Y para ello transformemos, es decir, precisemos, el dibujo.

Primero simplifiquémoslo. El Concepto *puede* repetirse en el Tiempo. Pero su repetición no lo cambia, y ésta tampoco cambia su relación

III. Éste es, de manera general, el esquema de todo saber *mono-teísta*, es decir, de todo Saber que reconoce una *trascendencia* y nada más que una. Y puede decirse que toda filosofía reconoce una trascendencia, salvo el *acosmismo* de Parménides-Spinoza (posibilidad I) y el *ateísmo* de Hegel (posibilidad III).

con la Eternidad; en una palabra, la repetición no modifica nada. Así que podemos suprimir todos los radios del círculo menos uno (Figura 5). (Menos uno, ya que el hecho de la presencia del Concepto en el Tiempo tiene una importancia capital; el punto en la circunferencia simboliza el Saber *humano* que se efectúa en el Tiempo). Y ahora veamos qué simboliza ese radio.

El radio simboliza la *relación* entre el Concepto eterno y la Eternidad o la Eternidad-eterna. Esta relación también es, pues, no temporal o eterna. No obstante, es claramente una *relación* en el sentido fuerte, es decir, una relación entre dos cosas *diferentes*. El radio está entonces, si se quiere, *extendido* (en el Espacio, puesto que en él ya no hay Tiempo). Por tanto, hemos hecho bien en simbolizarlo con una línea (dibujada con puntos para distinguirla de la línea temporal completa). Lo único es que la relación en cuestión es indiscutiblemente *doble* (Figura 6). En efecto, por una parte, el Concepto(-eterno)-situado-en-el-Tiempo, es decir, la Palabra, se *eleva* a través de su *sentido* hasta la entidad revelada por ese sentido; y, por la otra, esta entidad *desciende* a través del *sentido* hasta la Palabra, *creándola* así como *Palabra* a partir de su cambiante realidad sonora, fonética. Sin la Palabra, la Eternidad no estaría *representada* en el Tiempo y, en consecuencia, no sería accesible al Hombre. Y sin la Eternidad, la Palabra no tendría sentido y no elevaría al Hombre por encima del Tiempo y del cambio; y para el Hombre no habría *verdad*. (O tomando *un* concepto como ejemplo *del* Concepto: la *palabra* «perro» revela la *esencia* del perro, y, sin esta palabra, esa esencia no le sería revelada al hombre; pero es la *esencia* del *perro* la que realiza el sentido de la palabra; es el *perro* el que permite desarrollar la *palabra* «perro» en un *juicio* que diga: «El perro es un animal de cuatro patas, cubierto de pelo, etc.»). De manera general: vamos de la palabra a la cosa y volvemos de la cosa a la palabra. Y no es sino esta *doble* relación lo que constituye la *verdad* o la revelación de la realidad, es decir, el *Concepto* en sentido propio. Y, por otro lado, esa doble relación *agota* la verdad o el Concepto: el Concepto (eterno) sólo se relaciona con la Eternidad, y la Eternidad se revela exclusivamente a través del Concepto. Aun estando en el Tiempo, ambos no tienen relaciones con el Tiempo y lo temporal. La relación doble —incluso *circular*— del Concepto (eterno) y la Eternidad *corta*, así pues, el círculo temporal. El cambio en tanto que cambio permanece inaccesible al Concepto. Dicho de otra manera, en lo temporal no hay verdad: ni antes del Concepto ni después de él. Con el Concepto podemos elevarnos desde lo temporal a la Eternidad; y después podemos volver a caer en lo temporal. Pero, tras la caída, somos exactamente lo mismo que éramos antes. Para vivir en

el Concepto, es decir, en la verdad, hay que vivir *fuera* del Tiempo, en el círculo *eterno*. Dicho de otra manera: el círculo eterno del Saber *absoluto*, aun estando en el Tiempo, no tiene relación con el Tiempo; y el *conjunto* del Saber no es *absoluto* más que en la medida en que incluye un círculo *eterno* que se relaciona *únicamente* con la Eternidad. Y por eso debemos representar la concepción platónica del Saber absoluto de la manera indicada por la Figura 7. Dicho de otra manera, estamos ante el esquema del Saber teo-lógico. (El círculo con un punto en el centro no era sino una mera variante gráfica de ese esquema).

Vemos así que la diferencia entre el Sistema teológico y el Sistema hegeliano ateo se remonta muy atrás. Hablando un lenguaje metafísico, puede decirse que tenemos un Sistema teísta propiamente dicho, es decir, claramente trascendentalista y mono-teísta, en cuanto se define el Concepto (es decir, el Saber absoluto) como una entidad *eterna* que se *relaciona* con la Eternidad, toda vez que esta última está *fuera* del Tiempo.

Veamos qué significa esto para el Mundo temporal de los fenómenos. El conocimiento de este Mundo (y del Hombre que vive en él) está simbolizado por el círculo grande. Suprimamos, pues, el círculo pequeño del Concepto eterno (Figura 8). Hay entonces dos posibles interpretaciones.

EN PRIMER LUGAR puede decirse que el arco tiene límites fijos, definitivos, infranqueables (Figura 9). Estamos así ante el esquema del Saber que he llamado «místico» en el sentido amplio de la palabra. Al suprimir a Dios en un Sistema teológico dado es posible, por tanto, llegar a un Sistema místico, donde se puede hablar de todo menos de Dios, que es esencialmente inefable. Y si uno es radical dirá que ni siquiera se puede decir de Dios que *es* Dios; como mucho se puede decir que es inefable. Y el Ser inefable puede revelarse a través de todo cuanto uno quiera: a través del «éxtasis», de la música, etc.; de todo menos a través de la Palabra[IV].

Pero en lo que concierne a las otras cosas, es decir, a las entidades temporales, se puede decir *todo*. En otros términos, el Saber que se refiere a éstas puede, en principio, ser *total*, definitivo; como el Tiempo es *limitado*, podemos *agotarlo* —a él y a su contenido— por medio del Discurso. Sólo que al decir *todo* cuanto se puede decir de la realidad temporal (mundana y humana) alcanzamos su *límite*, es decir, el límite de lo que está más allá. Pero la constatación de su *presencia* prueba que no podemos contentarnos con el *Discurso*, aunque sea total. Nos vemos

IV. La tendencia «mística» en Platón es bastante clara: el ἓν ἀγαθόν se «revela» en y por una contemplación *silenciosa*.

obligados a superar el Discurso mediante un *silencio* «místico», «extático», «algorítmico», «sonoro» o de otro tipo.

EN SEGUNDO LUGAR puede decirse que, tras la supresión del pequeño círculo que simboliza al Concepto eterno, el arco del círculo grande carece de límites (sus dos «últimos» puntos están en el pequeño círculo eliminado): Figura 8. En ese caso tenemos el esquema del Saber escéptico o relativo, es decir, el esquema de la ausencia del Saber verdadero en el sentido fuerte del término. El Saber se relaciona con el Tiempo, es decir, con el cambio. Pero como el Tiempo carece ahora de límites, el cambio nunca se detiene. Así que no hay un Saber eterno o definitivo: no hay *episteme*, sólo hay *doxa*. Pero hasta en este caso se puede decir que el círculo está cerrado. Se plantea entonces el ideal del Saber absoluto hegeliano, es decir, circular (Figura 11). Pero este ideal se queda para siempre como un ideal: el círculo del Saber real nunca está efectivamente cerrado (Figura 10). Ésta es la forma optimista del escepticismo. Éste es el escepticismo del eterno «por qué», de la humanidad que «siempre está aprendiendo», que se encamina sin descanso y como un solo hombre hacia un fin que jamás alcanzará. Y la *verdad* queda «inmaculada» —según la definición del Diablo del «Pozo de Santa Clara»—. Ésta es también la «eterna tarea» (*ewige Aufgabe*) del criticismo kantiano. En ambas variantes del Saber escéptico, por otro lado, la filosofía como camino que conduce efectivamente a la Sabiduría es evidentemente una cosa imposible.

Y al revés, al introducir en un Sistema «místico» o «escéptico» dado el Concepto *eterno*, es decir, la *verdad* discursiva, siempre se obtiene un Sistema *teo*-lógico, incluso si el término «Dios» no interviene ahí explícitamente. Pues, en ese caso, la verdad revelaría necesariamente un Ser situado *fuera* del Tiempo, es decir, fuera del Mundo y del Hombre.

Una vez más, pues, ¿qué significa el Sistema *teológico* (no místico o escéptico) para el conocimiento del Mundo temporal?

En principio, del Mundo y del Hombre se puede decir *todo*. El Saber que se refiere a ellos es *total*. Sólo que el Saber relativo al Tiempo y a lo temporal sigue siendo en sí mismo relativo: es una *doxa*. De lo temporal solamente se puede decir algo *definitivo* cuando se lo relaciona en su conjunto con el Saber *eterno* que está relacionado con la Eternidad.

CONSIDEREMOS EL MUNDO. Hablando un lenguaje teológico —en el sentido estricto del término—, debe decirse que los acontecimientos del Mundo, así como ese Mundo mismo, son contingentes; así que no hay un *Saber* absoluto referente a ello. Pero si llegáramos a conocer los designios de *Dios* y *su* voluntad creadora, podríamos tener una auténtica *Ciencia* del Mundo. Hablando un lenguaje teológico simbólico, puede decirse que no hay una *Ciencia* relativa al Mundo más que en la medida en que ese

Mundo incluya elementos *geométricos*. En efecto, Kant nos mostró que para transformar el algoritmo en *Discurso* hay que relacionarlo bien con el Tiempo, bien con el Espacio. Dado que aquí está excluido por definición relacionarlo con el Tiempo, solamente podemos relacionarlo con el Espacio (que, en esta concepción, es un Espacio *fuera* del Tiempo). Y, en efecto, se puede *hablar* de la geometría: «el círculo» también es una *palabra* que tiene un sentido (y se puede *decir* en qué consiste) por oposición, por ejemplo, a una integral no espacializada, que sólo se puede *expresar* con un algoritmo. Así pues, el Sistema teológico puede fabricar una *geometría* real, es decir, una física *geométrica*, y nada más. Ahora bien, esta física puede decirnos que la Tierra es *redonda*, pero no puede decirnos por qué atrae a los objetos pesados (ya que la fuerza de atracción, como toda fuerza, no es solamente un fenómeno espacial, sino también esencialmente temporal); y, consecuentemente, ella no puede decir qué es la tierra en tanto que *Tierra*, en tanto que planeta en el que crecen los árboles y vive el hombre.

EN CUANTO AL HOMBRE, estamos ante la misma situación. No hay una auténtica *Ciencia* que le concierna más que en la medida en que él se relacione con la *Eternidad*. Yo puedo *demostrar* la existencia de *Dios*, es una verdad eterna. Pero no puedo demostrar de igual modo *mi* existencia, a menos que me conciba como una idea *eterna* en Dios. En cuanto a mí, no puedo saber nada desde mi existencia temporal o mundana. Y hay más: es precisamente el Saber absoluto relacionado con la *Eternidad* el que vuelve *imposible* un Saber *absoluto* relativo a lo temporal. En efecto, hablemos por ejemplo de la teología cristiana. Lo verdaderamente importante para el cristiano es el hecho de saber si está salvado o condenado como consecuencia de su existencia mundana o temporal. Ahora bien, el análisis del concepto eterno que revela a Dios muestra que eso no se puede saber, que jamás se podrá saber. Si el cristiano no quiere ser un «místico», es decir, si no quiere renunciar completamente al Discurso, debe ser necesariamente *escéptico* en cuanto a su existencia temporal. Puede hacer lo que quiera, pero no tendrá la *certeza* de actuar bien[V].

En pocas palabras, en el Sistema teológico hay un Saber *absoluto* en y por la *Bewusstsein*, pero no hay un Saber absoluto en y por la *Selbstbewusstsein*.

Por último, se puede presentar el Sistema teológico desde su aspecto antropológico si se explica qué significa ahí la idea de la *libertad* humana (es decir, la idea del Hombre mismo, puesto que sin libertad el hombre no es sino un animal).

V. Pero el Cristiano admite que la decisión de Dios está en conformidad con la razón humana.

No necesitamos definir aquí la libertad[VI].

Todos tenemos «una idea de qué es», como suele decirse; incluso aunque no sepamos *definir* la libertad. Y esa «idea» que tenemos de ella es suficiente para poder decir esto:

El acto libre se sitúa, por así decir, *fuera* de la línea de la evolución temporal. El *hic et nunc*, representado por un punto sobre esa línea, está *determinado*, *fijado*, *definido* por el pasado, que, a través de aquél, también determina el futuro. El *hic et nunc* del acto libre, en cambio, es *inexplicable* a partir de su pasado, no está fijado o determinado por éste. El ser dotado de libertad, aun estando en el espacio-tiempo, debe poder *separarse* del *hic et nunc*, elevarse *por encima* de éste, tomar *posición* respecto a éste. Pero el acto libre se relaciona con el *hic et nunc*, se efectúa en unas determinadas condiciones dadas. Es decir: el *contenido* del *hic et nunc* debe conservarse aun estando *separado* del *hic et nunc*. Ahora bien, lo que mantiene el contenido de una percepción aun desligándola del *hic et nunc* de la sensación es precisamente el Concepto o la Palabra-que-tiene-un-sentido. (Esta *mesa* está ligada al *hic et nunc*, pero el *sentido* de las *palabras* «Esta mesa» está siempre en todas partes). Y por eso todo el mundo está de acuerdo en decir que solamente un ser *hablante* puede ser libre[VII].

En cuanto a Platón, que cree que la virtud se puede enseñar y que se puede hacer mediante la dialéctica, es decir, mediante el Discurso, es evidente que, para él, el acto libre tiene la misma naturaleza que el acto del conocimiento conceptual; éstos no son, para él, sino dos aspectos complementarios de una sola y misma cosa.

Ahora bien, para Platón, el Concepto es 1) *eterno* y 2) se *relaciona* con la Eternidad, que está 3) *fuera* del Tiempo. Aplicando esta definición del Concepto al acto libre llegamos, por tanto, al siguiente resultado:

Del mismo modo que el Concepto no se relaciona con la realidad temporal o el reino de la *doxa*, el acto libre también es imposible en *esta* realidad. El hombre, en y por el acto libre, se relaciona con algo situado *fuera* del Tiempo. Es decir, y como lo dice Platón en su conocido mito: el alma *elige* su destino *antes* de su nacimiento. Hay *elección*, luego hay *libertad*. Pero esa elección se efectúa *fuera* de la existencia temporal, una existencia que está absolutamente *determinada* en su evolución. Platón adopta en su mito la idea de la metempsicosis: la elección puede ser repetida, pero las elecciones se diferencian entre sí. Pero, a decir verdad, esta hipótesis no cuadra bien con el conjunto del Sistema platónico, donde lo no temporal no admite variaciones. Por este camino se llega enseguida a la concepción (gnóstica y cristiana) de una elección única, fijada por la relación entre la Eternidad extratemporal (o Dios) y el agente libre. Se trata de la idea del Ángel que se decide de una vez por todas, y fuera del tiempo propiamente dicho, a favor o en contra de Dios, convirtiéndose en Ángel «virtuoso» o en Ángel «caído» para siempre o Diablo[VIII].

De manera general, toda esta concepción no consigue explicar la existencia *temporal* en cuanto *tal*, es decir, en cuanto Historia. La Historia siempre es aquí una comedia, no una tragedia: lo trágico está antes o después, pero en cualquier caso fuera de la vida temporal; esta vida misma realiza un programa fijado de antemano, y, considerada en sí misma, no tiene, por tanto, sentido o valor alguno.

En definitiva, podemos decir entonces esto: todo Sistema de Saber absoluto *teo*-lógico ve en el Concepto una entidad *eterna* que se *relaciona* con la Eternidad. Y al revés, *esta* concepción del Concepto desemboca necesariamente, una vez desarrollada, en un Saber *teo*-lógico. Si la Eternidad, como en Platón, está situada *fuera* del Tiempo, el Sistema es rigurosamente *mono*-teísta y radicalmente *trascendentalista*: el ser de Dios es *esencialmente* distinto al ser de quien habla de él; y ese Ser divino es absolutamente uno y único, es decir, eternamente idéntico a sí mismo o excluye todo cambio.

En relación con el Mundo natural, este Sistema ofrece una teoría puramente *geométrica* que, como mucho, puede operar con la noción de «movimiento» puramente incorpóreo (como lo hace Descartes), pero no con la noción de fuerza: admite una cinemática o una foronomía, pero excluye la dinámica. Consecuentemente, ese Sistema no explica los fenómenos biológicos, donde el Tiempo es *constitutivo*. Y en relación con el Mundo humano, ese Sistema explica si acaso la existencia «angélical», pero priva de cualquier especie de sentido y de valor a la vida histórica, es decir, a la existencia *temporal* del Hombre.

VI. En realidad, o bien esta palabra no tiene sentido, o bien es la *Negatividad* de la que Hegel habla y que un Descartes y un Kant tienen en mente sin hablar explícitamente de ella. Pero da igual.

VII. Es verdad que Hegel le da la vuelta a esta aserción al decir que solamente un ser libre puede hablar; pero él también mantiene la estrecha conexión entre el lenguaje y la libertad.

VIII. Esta concepción también sale a la luz en el dogma del pecado original: en tanto que Adán, el hombre integral se decide libremente de una vez por todas. El acto está aquí en el tiempo, pero no se *relaciona* con el tiempo; se relaciona con el mandato *eterno* de *Dios*, toda vez que este Dios está *fuera* del tiempo. En cuanto a la libertad del hombre propiamente dicho, éste es el escollo de toda teología, y en particular de la teología cristiana. Incluso si la elección divina es una cooperación con el hombre (lo cual ya es bastante «herético»), Dios juzga los actos humanos en bloque, de modo que la libertad sigue siendo un acto único situado fuera del tiempo y relacionado con la Eternidad.

Séptima conferencia

COMENTARIO SOBRE LA ETERNIDAD, EL TIEMPO Y EL CONCEPTO (Continuación)

He discutido bastante detenidamente la concepción platónica, que corresponde a la posibilidad II, 1, a.

Pasemos ahora a Aristóteles, es decir, a la posibilidad II, 1, b.

Aristóteles vio las dificultades de Platón. Y al mismo tiempo hizo un gran descubrimiento.

Al igual que Platón, Aristóteles define el Concepto como eterno. Es decir, lo define como una relación con otra cosa. Y esa otra cosa es para él, como para Platón, no el Tiempo, sino la Eternidad. (Sólo hay *episteme* en el cosmos donde hay ideas, es decir, entidades eternas, que tienen la Eternidad como *topos*). Pero Aristóteles vio lo que Platón parece no haber visto. A saber, que la Eternidad no está *fuera* del Tiempo, sino *en* el Tiempo. Como mínimo, que en el Tiempo hay algo eterno.

En efecto, Platón razonaba como sigue: todos los perros reales cambian; el concepto «perro», en cambio, permanece idéntico a sí mismo; luego éste debe relacionarse con una Eternidad situada fuera de los perros reales, es decir, fuera del Tiempo. (Esta Eternidad es la «idea» de perro y, en consecuencia, a fin de cuentas, la Idea de las ideas). A lo que Aristóteles respondía: es cierto que el concepto «perro» se relaciona con la Eternidad, pero la Eternidad subsiste *en* el Tiempo; pues si bien *los* perros reales cambian, *el* perro real, es decir, la *especie* «perro», no cambia. Como la especie es *eterna* aun situándose *en* el Tiempo, es posible relacionar el Concepto con la Eternidad *en* el tiempo. Así que hay un Saber absoluto sobre el Mundo temporal en la medida en que ese Mundo incluye la Eternidad. En otros términos, Platón olvidó que en el río de Heráclito hay constantes remolinos. En primer lugar, los animales y las plantas. El eje eterno o inmóvil de los «remolinos» es el *telos* o la entelequia; y es esta misma entelequia la que aparece, en relación con el Concepto, como la Idea del «remolino». Pero también están los planetas y, finalmente, el Cosmos. Aristóteles dice entonces: el Tiempo mismo es *eterno*. Es circular[I], pero el círculo se vuelve a recorrer eternamente[II].

I. Como en Hegel.
II. Mientras que en Hegel el recorrido es único.

El Cosmos tiene, por tanto, la misma estructura que el animal. El Sistema aristotélico ofrece así una explicación de la vida y una concepción biologicista del Mundo.

Hablando en términos teológicos, la concepción que relaciona el Concepto eterno con la Eternidad *en* el Tiempo equivale al *politeísmo*. Ciertamente, Aristóteles está demasiado alejado de la mentalidad totémica como para afirmar que los animales y las plantas son dioses. Pero cuando dice que los planetas son dioses, está mucho más de acuerdo con su sistema que Platón. Pero, a fin de cuentas, la diferencia no es muy importante: ya sea mono-teísmo o poli-teísmo, en ambos casos se trata de un saber *teo*-lógico. La revolución cósmica se repite eternamente; y hay un Saber absoluto sobre el Cosmos únicamente porque hay una repetición *eterna*. Ahora bien, lo que se manifiesta en y por el eterno retorno del Tiempo es una sola y misma Eternidad. En otros términos, hay un dios supremo, el Dios propiamente dicho, que mantiene el Cosmos en su identidad y vuelve así posible el Saber conceptual. Y esta Eternidad divina, aun manifestándose en el curso del Tiempo, se diferencia esencialmente de todo cuanto está *en* el Tiempo. El hombre puede —si acaso— hablar también de sí mismo, considerado en tanto que especie, cuando habla de Dios. Sin embargo, entre el hombre considerado en tanto que individuo histórico y el Dios eterno del que él habla, la diferencia es *esencial*. Así que esto también es, como en Platón, un Saber absoluto de la *Bewusstsein*, no de la *Selbst-bewusstsein*. (Pues la especie no tiene *Selbst-bewusstsein*, ni *Selbst* o Yo-personal; ella dice, como mucho, «nosotros», pero no «yo»).

El Sistema aristotélico explica, así pues, la existencia biológica del Hombre, pero no su existencia verdaderamente humana, es decir, histórica. Y esto se ve mejor aún al pasar al plano antropológico, es decir, al plantear el problema de la *libertad*.

Es cierto que Aristóteles habla de la libertad. Pero todo el mundo habla de la libertad. ¡Incluso Spinoza! Pero si no se juega con las palabras, si se tiene en mente la noción verdadera de libertad (explicitada en la concepción hegeliana, tal y como se formula en la PhG), hay que decir que el Sistema de Aristóteles es incompatible con ella. En efecto, es sabido que este Sistema excluye, por definición, un Dios *creador*. (Por definición dado que Eternidad-en-el-Tiempo significa: *eternidad* del Mundo, *retorno* y *eterno* retorno). Ahora bien, allí donde no hay sitio para la acción creadora de Dios, menos sitio hay aún para la acción creadora del Hombre: el Hombre sufre la Historia, pero no la crea; luego él no es *libre* en el Tiempo. En este punto, Aristóteles no supera a Platón. Pero su Sistema es menos aceptable aún que el Sistema platónico, pues excluye incluso el acto libre *trascendente*. En efecto, como la Eternidad está *en* el Tiempo

y el Concepto eterno se relaciona con la Eternidad *en* el Tiempo, queda excluida toda posibilidad de salir fuera del Tiempo. Sólo se está *fuera* del Tiempo estando *en* el Tiempo. Si se pudiera *elegir* una existencia temporal fuera del Tiempo, ésta sería *incognoscible* conceptualmente porque no sería *eterna* en el Tiempo, mientras que el Concepto solamente puede relacionarse con una *Eternidad* en el Tiempo. En pocas palabras: en la medida en que el Hombre cambia, no conoce; y si no *conoce*, no es libre (por definición); y en la medida en que él *conoce*, no cambia, por lo que tampoco es libre en el sentido corriente de la palabra.

En efecto, tanto para Aristóteles como para Platón, sólo puede haber un Saber absoluto sobre el Hombre si se relaciona al Hombre con la Eternidad. El alma individual es demasiado pequeña como para poder ser conocida, dice Platón en *La República*: para conocerla hace falta verla en grande, es decir, hace falta contemplar la Ciudad. Ahora bien, para Aristóteles, el Estado eterno de Platón no es más que una utopía; en realidad, todos los Estados cambian y perecen antes o después; así que no hay un Saber absoluto político que esté vinculado a *una* de las posibles formas del Estado. Pero, afortunadamente, en la transformación de los Estados sí hay un ciclo cerrado que se repite *eternamente*. Ese ciclo puede ser entonces comprendido *conceptualmente*; y al hablar de éste se pueden captar mediante conceptos los diferentes Estados y al propio Hombre. Eso es cierto. Pero si eso es así, la Historia no tiene nada que ver con lo que hoy en día llamamos «Historia»; y en esa Historia, el Hombre no es ni mucho menos libre.

Al sustituir la geometría por la biología, la variante aristotélica del Sistema platónico explica, así pues, al Hombre en tanto que animal, pero no lo explica en tanto que individuo histórico y libre; ni siquiera lo explica —como sí hacía Platón— en tanto que Ángel caído.

Junto a las grandes filosofías siempre ha habido teorías más o menos bárbaras o barbarizadas. También se ha barbarizado la noción platónico-aristotélica del Concepto: ya sea por una vulgar y absurda negación, ya sea por una aceptación distorsionadora.

La negación vulgar consiste en decir que el Concepto, lejos de ser eterno, es tan temporal como cualquier otra cosa que exista en el Tiempo. Ésta es nuestra posibilidad IV, de la que no hablaré porque suprime la idea misma de un Saber verdadero o auténtico. Se trata del Escepticismo o del Relativismo que Platón denunció bajo el nombre de «sofística», que Kant criticó llamándolo «empirismo» y que Husserl volvió a denunciar muy recientemente bajo el nombre de «psicologismo». No hablemos más de ello.

Digamos más bien algunas palabras sobre la *aceptación distorsionadora*, que no es menos absurda aun siendo menos *evidentemente* absurda. Aquí se continúa diciendo que el Concepto es eterno. Pero aun siendo eterno, está en el Tiempo; lo cual significa —se dice— que el Concepto se relaciona con lo que está en el Tiempo, es decir, con lo temporal. (No con el Tiempo, sino con lo temporal, es decir, con lo que está *en* el Tiempo). Y al relacionarse con ello, lo hace en el Tiempo, existiendo —en el Tiempo— *antes* que lo temporal propiamente dicho. Se trata de la conocida noción de lo *a priori* o de la «idea innata» que *precede* a la experiencia.

Contra este «Apriorismo» (llamado por Kant «dogmatismo») se dirige la célebre primera frase de la Introducción a la *Crítica de la razón pura*: no cabe duda —dice Kant más o menos— de que, en el tiempo, la experiencia, es decir, la realidad temporal, precede siempre al concepto, que aparece en el tiempo como *mi* Saber. Y, en efecto, no cabe ninguna duda al respecto. El vulgar apriorismo no hace sino partir de un supuesto hecho para desembocar en una concepción verdaderamente insostenible: tanto en el plano gnoseológico como en el plano antropológico (donde se aborda entonces el famoso «libre arbitrio»). Basta con desarrollar un poco este apriorismo para llegar bien al escepticismo o al relativismo, bien a Kant; o bien, por último, a un retorno a Platón y Aristóteles.

Kant, como todo filósofo digno de ese nombre, sabe muy bien que ni se puede definir el Concepto como temporal ni se puede relacionarlo con lo temporal (lo que viene a ser, por lo demás, lo mismo). Para él, como para Platón y Aristóteles, el Concepto es *eterno*. Ahora bien, al ser *eterno* y no la *Eternidad*, el Concepto debe *relacionarse* con algo, y debe hacerlo en el sentido fuerte de la palabra, es decir, debe relacionarse con *otra* cosa distinta al Concepto mismo. Y viendo las dificultades que encontraron Platón y Aristóteles al relacionar el Concepto eterno con la Eternidad, Kant tuvo la extraordinaria audacia de relacionarlo con el Tiempo (y no por supuesto con lo temporal, es decir, con lo que está *en* el Tiempo).

Toda la concepción kantiana se resume en esta célebre frase: «El concepto sin la intuición está vacío; la intuición sin concepto es ciega».

Pero antes de hablar de esta fórmula kantiana quiero mencionar brevemente otra solución al problema, a saber, la de Spinoza.

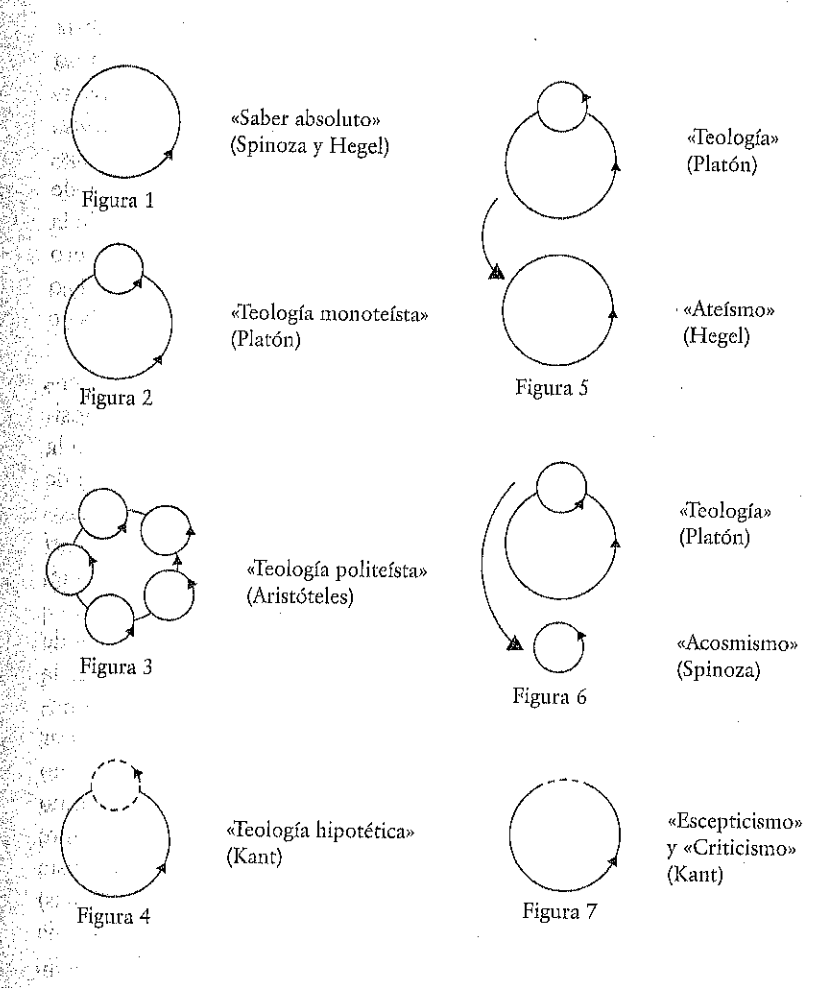
Como ya he dicho, el Sistema de Spinoza es la perfecta encarnación de lo absurdo. (Y por eso, cuando tratamos de «realizar», como suele

decirse, su pensamiento, experimentamos el mismo sentimiento de vértigo que en presencia de una paradoja de la lógica formal o de la teoría de conjuntos).

Pero hay una cosa muy curiosa: el error o la absurdidad *absoluta* es, y debe ser, tan «circular» como la verdad. Así, el Saber absoluto de Spinoza (y de Parménides) debe ser simbolizado por un círculo cerrado (privado, por supuesto, de punto central): Figura 1. En efecto, aunque Spinoza diga que el Concepto *es* la Eternidad y Hegel afirme que *es* el Tiempo, ambos tienen en común esto: el Concepto no es una *relación*. (O, si se quiere, que sólo se relaciona consigo mismo). El Ser y el Pensamiento (conceptual) son una sola y misma cosa, decía Parménides. El Pensamiento (o el Concepto) es el atributo de la Sustancia, la cual no se diferencia de su atributo, dice Spinoza. Así que en ninguno de los dos casos, es decir, ni en Parménides-Spinoza ni en Hegel, hay una «reflexión» *sobre* el Ser. En ambos casos es el Ser *mismo* el que reflexiona sobre sí mismo en y por el —o, mejor aún, en tanto que— Concepto. Por tanto, el Saber absoluto que refleja la totalidad del Ser está tan encerrado en sí mismo, es tan «circular», como el Ser mismo en su totalidad: no hay nada fuera de ese Saber, del mismo modo que no hay nada fuera del Ser. Pero hay una diferencia esencial: el Ser-concepto de Parménides-Spinoza es *Eternidad*, mientras que el Ser-concepto de Hegel es *Tiempo*. Por consiguiente, el Saber absoluto spinozista también debe *ser* la Eternidad. Esto significa que debe excluir el Tiempo. Dicho de otra manera: no se necesita tiempo para realizarlo; la *Ética* debe ser pensada, escrita y leída «en un abrir y cerrar de ojos». Y ésa es la absurdidad de este asunto. [Plotino, sin embargo, acepta esta consecuencia].

Esta absurdidad ya fue denunciada por Platón en su *Parménides*. Si el Ser fuera verdaderamente uno (o más exactamente, el Uno), es decir, si excluyera lo diverso, todo lo diverso y, por tanto, todo cambio, es decir, si fuera la Eternidad que *anula* el Tiempo; si el Ser fuera el Uno, digo, no se podría *hablar* de él, observa Platón. En efecto, el Discurso debería ser tan *uno* como el Ser que revela, por lo que no podría superar la sola palabra «uno». Y ni aun así... Pues, en el fondo, siempre se trata del *Tiempo*. El Discurso debe ser *intemporal*; ahora bien, sin tiempo, el hombre no puede ni siquiera pronunciar una *sola* palabra. Si el Ser fuera *uno*, o, lo que viene a ser lo mismo, si el Concepto *fuera* la Eternidad, el «Saber absoluto» se reduciría para el Hombre al *silencio* absoluto[III].

III. Platón lo acepta: el Uno es inefable.



Digo: para el Hombre. Es decir, para el ser hablante que vive en el Tiempo, que necesita tiempo para vivir y para hablar (es decir, para pensar mediante el Concepto). Pero, como hemos visto, el Concepto *en cuanto tal* no está (o al menos no parece estar) ligado necesariamente al Tiempo. El universo de los Conceptos o de las Ideas puede concebirse como un universo del *Discurso*: como un Discurso eterno en el que todos los elementos coexisten. [Esto es lo que dice Plotino]. Y, en efecto, hay (parece) relaciones *no* temporales entre los Conceptos: todos los teoremas de Euclides, por ejemplo, existen simultáneamente en

al ver que se sabe *todo* se ve que se sabe *verdaderamente* algo. Y por eso el estudio de Spinoza es tan instructivo a pesar de la *absurdidad* de su punto de vista. Spinoza plantea la idea del Saber *total*, además de «sistemático» y además de «circular». Sólo que *su* Sistema es *imposible en el Tiempo*. Y todo el esfuerzo de Hegel consiste en crear un Sistema spinozista que pueda ser escrito por un *hombre* que viva en un Mundo *histórico*. Y por eso Hegel, aun admitiendo con Spinoza que el Concepto no es una *relación*, lo identifica con el Tiempo, no con la Eternidad. (Véase al respecto el Prefacio de la PhG [19 ss.][1]).

Veremos más adelante qué significa eso. Por el momento quiero subrayar una vez más que los símbolos de ambos sistemas son idénticos. No se diferencian más que por su *procedencia* (que en el dibujo no se ve): supresión del círculo pequeño o del grande. Y esto también se corresponde con la realidad. Que un Saber *temporal* pueda englobar finalmente la *totalidad* del devenir es comprensible. Pero no lo es que un Saber *eterno* pueda absorber todo cuanto está en el Tiempo, por la simple razón de que nos absorbería a nosotros mismos. Se trataría del Saber absoluto de la *Bewusstsein* que habría absorbido completamente a la *Selbstbewusstsein*. Y esto es, evidentemente, absurdo.

Me paro aquí. Para saber qué significa la identificación del concepto con la Eternidad hay que leer el conjunto de la *Ética*.

Pasemos entonces, o volvamos, a Kant.

Kant está de acuerdo con Platón y Aristóteles en decir (contra Parménides-Spinoza y Hegel) que el Concepto es una entidad *eterna* que se *relaciona* con *otra* cosa distinta a ella misma. Sólo que él ya no relaciona ese Concepto eterno con la Eternidad, sino con el Tiempo.

Puede decirse, además, que Kant define el Concepto como una *relación* precisamente porque ve la imposibilidad del spinozismo (del mismo modo que Platón lo había hecho para evitar la imposibilidad del eleatismo). Quizá Kant no leyó a Spinoza. Pero en la «Deducción trascendental de las categorías» y en el «Esquematismo» dice por qué la concepción spinozista del Saber es imposible: es imposible porque, para nosotros, es decir, para el hombre, «el concepto sin intuición está vacío».

El Concepto parmenídeo-spinozista (y hegeliano), que no se *relaciona* con *otro* Ser distinto al Concepto, sino que *es* el Ser revelándose a sí mismo, se llama en Kant el «Yo trascendental» o la «*traszendentale Synthesis der Apperzeption*».

1. StA, 13; FMJ, 123; FAG, 71.

«Trascendental» significa en Kant: lo que hace *posible* la experiencia. Ahora bien, la experiencia es esencialmente *temporal* y *todo* lo temporal pertenece al ámbito de la experiencia. «Trascendental» significa entonces: lo que hace posible lo temporal en tanto que temporal. Kant dice que la entidad trascendental está «antes» que el Tiempo o «fuera» del Tiempo. Lo trascendental es, pues, eterno, o, como dice el propio Kant, *a priori*; esto significa que precede a «lo temporal considerado en tanto que temporal». Decir que hay *episteme*, Saber absoluto, verdad realmente verdadera, significa decir que hay conceptos universal y necesariamente válidos; es decir, conceptos, por una parte, válidos en *cualquier* momento del Tiempo, y, por la otra, conceptos que *excluyen* el Tiempo de sí (es decir, que jamás pueden ser *modificados*); significa, así pues, decir que hay conceptos *a priori*, además de trascendentales y además de *eternos*.

Pero el Concepto eterno (como toda entidad eterna) no es eterno en y por sí mismo. Es eterno por proceder de la Eternidad, por su origen. Ahora bien, el origen del Concepto eterno es el «Yo trascendental» o la «Síntesis trascendental». Luego este Yo o esta Síntesis no son *eternos*; *son* la Eternidad. La Conciencia-de-sí trascendental de Kant es, pues, la Sustancia de Parménides concebida como sujeto espiritual, es decir, Dios. La Eternidad real se revela a sí misma en y por el Concepto. Éste es el origen de todo Ser revelado por el Concepto y el origen de toda *revelación* conceptual del Ser; es el origen *eterno* de todo Ser temporal.

Sólo nosotros, los hombres, dice Kant, podemos decir del «Yo trascendental» que *es* y que es *uno*; pero eso es todo cuanto podemos decir de él. Dicho de otra manera, Kant acepta la crítica platónica a Parménides: si el Concepto *es* la Eternidad, entonces el Saber absoluto se reduce a la sola palabra ἕν o ὄν, y es imposible que haya un *Discurso*. (Estrictamente hablando, además, ni siquiera puede decirse del «Yo trascendental» que *es* y que es *uno*. Pues, como veremos enseguida, en este caso no se pueden aplicar las categorías del Ser y de la Cantidad. Como mucho puede decirse que es «Algo» y no Nada; pero no puede decirse que sea una *cosa* que tenga estas o aquellas cualidades; ahora bien, este Ser, del cual solamente se puede decir que *es*, resulta ser un *Sein* que, como dirá Hegel, no se diferencia de la *Nichts*, de la *Nada*).

El Sistema parmenídeo-spinozista es, así pues, imposible, dice Kant. La unidad de la Eternidad esencial y consciente de sí posee doce aspectos, las famosas doce categorías-conceptos. Estos doce aspectos de la Eternidad son evidentemente eternos; «preceden» a todo cuanto está en el Tiempo, están «antes» que el Tiempo; así que son válidos en cualquier momento del Tiempo y, al excluir el Tiempo, no pueden modificarse; son *a priori*. Ahora bien, el error (o la ilusión) de Parménides-Spinoza

consistía en creer que lo eterno que *procede* de la Eternidad *revela* esta eternidad al *determinarla*, es decir, al calificarla. Para Parménides y Spinoza, los conceptos-categorías son atributos del Uno que es, y pueden *atribuírsele* a éste. Pero para Kant eso no es así[V].

Eso no es así porque es imposible. Y Kant explica por qué al final del § 16 de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

Una determinación de la Eternidad por medio de los conceptos-categorías eternos no sería posible más que mediante el Entendimiento (*Verstand*), «mediante la Conciencia *de sí* a través de la cual —dice ahí— se daría al mismo tiempo toda la *Multiplicidad* (*das* Mannigfaltige)»; o también: mediante un Entendimiento tal que los objetos de sus representaciones existieran por el mero hecho de la existencia de esas representaciones mismas; dicho de otra manera, mediante un Entendimiento *divino* (o «arquetipo»). Pues, en efecto, el Ser que, al pensarse a sí *mismo*, piensa *todo* lo pensable y crea los objetos pensados por el mero acto de pensarlos, es Dios. Spinoza tenía razón entonces en llamar «Dios» al ἕν-ὄν de Parménides que *coincide* con el Concepto que lo revela. Pero se equivocó al olvidar que Dios solamente se puede aplicar ese Concepto a sí mismo. Pues para nosotros, que no somos Dios, aplicar *nuestro* Concepto a *Dios* significa relacionar el Concepto con otra cosa distinta a ese Concepto mismo. Ahora bien, el Concepto que es *relación* en el sentido propio de la palabra, es decir, relación con *otra cosa*, resulta ser, como mucho, eterno, pero no la Eternidad. Es decir: o bien la base misma del spinozismo es falsa (el Concepto *no es* la Eternidad); o bien, si el Concepto *es* la Eternidad, sólo Dios puede practicar el spinozismo. Afirmar que uno no es Dios y escribir la *Ética* significa no saber lo que se hace, significa hacer una cosa de la que no se puede dar cuenta, significa hacer una cosa «absurda».

Pero, en principio, según Kant, Dios *podría* escribir la *Ética*. Todo consiste entonces en saber si un hombre (Spinoza) puede *ser* Dios. Ahora bien, para Kant eso es imposible, porque el Hombre no puede extraer nada del contenido de su Conciencia de *sí*: el Yo humano, considerado en sí mismo, es un punto sin contenido, un recipiente vacío, y el contenido (múltiple) debe serle *dado* (*gegeben*), debe venir de *otra parte*. O lo que viene a ser lo mismo: para que haya conocimiento *verdadero* no basta con que el Hombre *piense*; hace falta, además, que el objeto que piensa el Hombre *exista*, y que exista *independientemente* de su acto de

V. Para Plotino, los conceptos-categorías no se le pueden atribuir al Uno. Pero sí se le pueden atribuir al Uno-que-es, que, para él, es la segunda Hipóstasis: la Inteligencia o el Cosmos inteligible.

pensarlo. O como también dice Kant: la Conciencia humana posee necesariamente *dos* elementos constitutivos: el *Begriff* o el Concepto, y la *Anschauung* o la Intuición, y esta última le presenta un contenido (múltiple) *dado* al Hombre, no *producido* por él, o *de* él o *en* él.

El Concepto cuyo ser no es Dios consiste, por tanto, en una *relación*; dicho de otra manera, ese Concepto puede ser eterno, pero no es la Eternidad. Y por eso el spinozismo es «absurdo». Es absurdo porque Spinoza no es Dios.

Pero también está la concepción de Platón-Aristóteles, que admite que el Concepto (humano) es una *relación*, pero una relación que se relaciona con la Eternidad, no con el Tiempo. Es decir: la Eternidad (o Dios) incluye lo múltiple en su propia unidad, y ella misma crea lo múltiple que revela mediante el Concepto. Como eso múltiple es el desarrollo eterno de la Eternidad en sí misma, este *mismo* es, pues, la Eternidad: es el Universo (múltiple) de las ideas-conceptos, que no tiene nada que ver con el Mundo del espacio-tiempo. Pero lo que se desarrolla en este Universo es la Eternidad misma; no es nuestro Concepto, meramente *eterno*, el que lo produce. Así que este Universo nos es *dado*; y *nuestro* Concepto se *relaciona* con éste. Dicho de otra manera, *nuestro* Saber absoluto no es el Saber que Dios tiene de sí mismo; es el Saber que nosotros tenemos de *Dios*, de un Dios esencialmente diferente de nosotros, de un Dios *trascendente*. Es un Saber teo-lógico en el sentido propio de la palabra, un Saber que es la *relación* del Concepto eterno con la Eternidad (y no con el *Tiempo*).

Ahora bien, según Kant, esto también es imposible. Por la simple razón de que la relación de lo eterno con la Eternidad debe ser en sí misma eterna o no temporal, mientras que *nuestro* Saber no solamente está en el Tiempo, sino que —lo que es más grave— es en sí mismo temporal: necesitamos tiempo para pensar.

En principio, dice Kant, puede haber una Intuición (*Anschauung*) no espacio-temporal. En principio, los conceptos-categorías se pueden aplicar a cualquier multiplicidad dada. Un ser no divino podría entonces, en principio, desarrollar un Saber absoluto que revele el Universo no espacio-temporal de las Ideas platónicas. Pero el ser no divino que llamamos «Hombre» no puede. Si el spinozismo solamente es posible para Dios, el platonismo solamente es posible para una inteligencia no divina distinta a la inteligencia humana, para una inteligencia «angélica», por ejemplo. Pues una vez más (y esto es, según Kant, un hecho irreductible e inexplicable; cf. el final del § 21): para nosotros, los humanos, lo múltiple dado siempre es lo múltiple dado en forma espacio-temporal.

Nosotros no podemos pensar más que a condición de que nos sea dado lo múltiple. Pero eso múltiple debe *ser*: en su conjunto y en cada

uno de sus elementos. Así que el *Ser* uno y único de Parménides debe diferenciarse en un Ser múltiple. Ahora bien, para nosotros, lo idéntico no puede ser diverso más que a condición de ser Espacio o de estar *en* el Espacio. [En efecto, dos puntos geométricos idénticos solamente pueden diferenciarse entre sí por su posición en el espacio; y el espacio no es sino el conjunto infinito de puntos exactamente idénticos en cuanto a su característica intrínseca (que es, por cierto, la ausencia de toda «característica») y que son, aun así, diferentes unos de otros]. Y para que haya conocimiento es necesario *identificar* lo diverso: todo acto de conocimiento —dice Kant— es una *síntesis* que introduce la *unidad* en lo múltiple (dado). Ahora bien, para nosotros, lo diverso solamente puede ser idéntico en el Tiempo o en tanto que Tiempo[VI].

Para nosotros, por tanto, el conocimiento, es decir, la identificación de lo diverso, solamente puede efectuarse *en* el Tiempo, porque la identificación de lo diverso ya es Tiempo. Siempre se ha sabido que el Concepto humano aparece en un algún momento *del* Tiempo; y se ha sabido que el Hombre necesita tiempo para pensar. Pero Kant fue el primero en ver que esto no es accidental, sino esencial al Hombre. El Mundo en el que el Hombre piensa es, pues, un Mundo necesariamente *temporal*. Y si bien el pensamiento humano efectivo se relaciona con lo que está *en* el Tiempo, el análisis kantiano muestra que es *el* Tiempo el que hace posible el ejercicio efectivo del pensamiento. Dicho de otra manera, no podemos servirnos de nuestros Conceptos eternos más que a condición de relacionarlos con el Tiempo en cuanto tal, es decir, más que a condición de «esquematizarlos», como dice Kant.

Luego: el «Yo trascendental» que solamente es Conciencia *de sí* resulta ser el Dios de Spinoza; y *nosotros* no podemos decir nada sobre él; el «Yo trascendental», origen de las categorías-conceptos que se relacionan con lo múltiple no espacio-temporal, es decir, con lo múltiple *eterno*, es el Yo tal y como lo concebía la filosofía platónico-aristotélica o prekantiana en general; ahora bien, ese Yo no es humano, ya que supuestamente puede pensar *fuera* del Tiempo[VII]. Así que sólo el «Yo trascendental» que es origen de las categorías *esquematizadas*, es decir, de los Conceptos que se relacionan con el Tiempo, resulta ser el «Yo trascendental» *humano* que hace posible el pensamiento *humano* efectivo.

El pensamiento humano se efectúa en el Tiempo y es un fenómeno temporal. En cuanto tal, es puramente empírico: es una *doxa*. Pero para que sea posible aplicar el Concepto (eterno) a lo *temporal* hace falta primero «esquematizar» el Concepto, es decir, aplicarlo al Tiempo en cuanto tal. Esta última aplicación se efectúa «antes» del Tiempo o «fuera» del Tiempo. Ésta es *a priori*, es decir, inmodificable y válida para siempre. El Saber absoluto es, pues, el conjunto de las relaciones entre el Concepto (eterno) y el Tiempo; es el conjunto de los *synthetische Grundsätze*; es la ontología de Kant.

Veamos ahora qué ofrece esta concepción kantiana para el Mundo y para el Hombre.

En el Mundo natural, el Tiempo está representado por el movimiento. El Concepto temporalizado se relaciona entonces con el movimiento real. Y lo que hace *posible* el Concepto temporalizado, es decir, el «esquematismo» o la relación con el Tiempo «anterior» al Tiempo, se corresponde con lo que hace realmente posible el movimiento real, es decir, la *fuerza*. Decir que el Concepto (eterno) se relaciona con el Tiempo significa, así pues, enunciar, entre otras cosas, una concepción *dinámica* de la materia y del Mundo, es decir, una física de *fuerzas*. La filosofía kantiana se encontrará necesariamente, por tanto, con la física newtoniana. Y al revés, si el Mundo es efectivamente tal y como lo describe la física de Newton, hay que aceptar como una verdad dada la filosofía de Kant.

Pero incluso dejando de lado el hecho de que el Mundo newtoniano es tan inhabitable para el Hombre como el Mundo geométrico de Platón, podemos señalar una insuficiencia en la concepción kantiano-newtoniana del Mundo puramente natural. En efecto, la imposibilidad de relacionar el Concepto con la Eternidad significa, a fin de cuentas, la imposibilidad de obtener un conocimiento *geométrico* absoluto del Mundo. Dicho de otra manera, se niega la noción de Cosmos, es decir, de la estructura *eterna* o estática del Universo natural. Y, consecuentemente, no se explica la existencia de estructuras eternas *en* el Mundo; en particular, no se puede explicar —como sí hace Aristóteles— la especie biológica. De manera general, no se explica la estructura puramente espacial: por medio de la fuerza se explica, por ejemplo, el movimiento de los planetas, pero no se explica la estructura del sistema solar. Y la imposibilidad de explicar es aquí ab-

VI. En efecto, identificar el punto A con el punto B significa hacerlo *pasar* de A a B; de manera general, identificar dos cosas diferentes significa decir que lo que ha *cambiado* es una sola y misma cosa; y el Tiempo no es sino el conjunto infinito de todas las identificaciones de lo diverso, es decir, de todos los *cambios*, sean cuales sean.

VII. No basta —como hicieron Platón o Descartes— con geometrizar la física; habría que geometrizar además el pensamiento del filósofo que lleva a cabo esa geometrización, es decir, habría que excluir el Tiempo de este pensamiento mismo; ahora bien, esto es imposible. El ideal del «tensor universal» de la física relativista contemporánea es el ideal de un conocimiento no temporal: *todo* el contenido estaría dado *simultáneamente* en esta fórmula; pero aunque ese tensor sea posible, sólo es un algoritmo, no un Discurso; todo pensamiento *discursivo* se desarrolla necesariamente en el Tiempo porque la atribución del predicado al sujeto ya es un acto temporal.

soluta: el hecho de que las leyes se apliquen en el Mundo real a entidades *estables* es, para Kant, una «*casualidad* trascendental». Puede decirse que eso *es* así, y eso es todo cuanto puede decirse al respecto.

Es cierto que Kant desarrolla en la «tercera Crítica» una teoría del ser vivo. Pero esta teoría sólo vale en términos de «como si», toda vez que la «tercera Crítica» no tiene equivalente en el «Sistema»[VIII]. Y lo que vale para el animal en particular vale asimismo para el animal en general, es decir, para el Cosmos: también aquí la cosmología (leibniziana, por cierto) sólo tiene un valor «regulativo». Y lo mismo sucede con Dios: como Dios es la Eternidad, no es posible un *Saber* relativo a Dios.

En definitiva, si el Saber kantiano está cerrado, es decir, si es total y definitivo o absoluto, estamos ante el esquema teísta o platónico de los dos círculos (Figura 2). Pero como el Concepto no se relaciona con la Eternidad, el círculo pequeño será para siempre puramente hipotético (Figura 4). Sólo que, al suprimirlo, no se obtiene el círculo cerrado y único de Hegel (Figura 5), sino el círculo abierto y sin límites fijos del escepticismo (Figura 7). En efecto, como el Concepto *eterno* se relaciona con el *Tiempo*, no es posible una adecuación *absoluta*. Como mucho, lo eterno *infinito* del Tiempo puede llenar completamente los marcos de los conceptos-categorías *eternos*. El pensamiento que está *en* el Tiempo nunca lo consigue. Y por eso Kant dice que el Saber absoluto es una «*unendliche Aufgabe*», una tarea *infinita*.

Veamos ahora qué significa la concepción kantiana en el plano antropológico.

El Concepto es eterno, pero se relaciona con el Tiempo. Si el Concepto es *eterno*, es que en el Hombre hay algo que lo sitúa fuera del Tiempo: la *libertad*, es decir, el «Yo trascendental» considerado como «Razón práctica» o «Voluntad pura». Si hay *relación* del Concepto con el Tiempo, también hay *aplicación* de la «Voluntad pura» a la realidad temporal. Pero en la medida en que hay *concepto a priori* (lo cual significa aquí: acto de libertad), la relación con el Tiempo se efectúa «*antes*» del Tiempo. Aun relacionándose con el Tiempo, el acto de libertad está, así pues, fuera del Tiempo. Se trata de la famosa «elección de carácter inteligible». Esa elección no es temporal, pero *determina* toda la existencia temporal del Hombre, donde no hay, por tanto, libertad.

Volvemos a estar así ante el mito de Platón. Sólo que, en Platón, el Concepto se relaciona con la Eternidad, mientras que en Kant se relaciona con el Tiempo. Y esta diferencia se traduce aquí en el hecho de

VIII. Esto es así precisamente porque el conocimiento propiamente dicho parte de la relación entre el Concepto y el Tiempo, no entre el Concepto y la Eternidad.

que la «elección trascendental» no se efectúa, como en Platón, con vistas a lo que el Hombre es (o «ha sido») *fuera* del Tiempo, sino con vistas a lo que él es (o «será») *en* el Tiempo. En Platón se trata de una *afirmación*; en Kant, de una *negación*. Allí se trata de llegar a ser en el Tiempo lo que uno *es* eternamente; aquí, de no ser eternamente lo que uno ha llegado a ser en el Tiempo. Allí, de *aceptación* de la Naturaleza eterna; aquí, de *negación* de la Naturaleza temporal. O también: allí se trata de la libertad del Ángel que se une a Dios o se separa de él; aquí, de la libertad del Hombre caído que reniega de su pecado en un acto único y extratemporal[IX].

Aquí, al igual que en la descripción del Mundo natural, hay, así pues, un progreso. Pero tanto allí como aquí hay una insuficiencia irreductible. El Hombre, como ser histórico, sigue sin ser explicado: no se comprende ni el Mundo de cosas *concretas* en el que él vive ni la Historia que él crea mediante actos libres *temporales*.

Llegamos, en definitiva, al siguiente resultado:

La *posibilidad I* queda excluida porque es irrealizable por el Hombre. La *posibilidad IV* lo es igualmente porque suprime la idea misma de una verdad en el sentido propio del término. La *posibilidad II* ofrece explicaciones parciales. Pero ninguna de esas tres variantes consigue dar cuenta de la Historia, es decir, del Hombre considerado en tanto que creador libre en el Tiempo; en cualquier caso, aunque en la variante kantiana o «criticista» pueda hablarse si acaso de una evolución histórica infinita, es imposible llegar a un Saber absoluto sobre la Historia ni, por tanto, sobre el Hombre histórico.

Por consiguiente, si la filosofía quiere llegar a un Saber absoluto sobre el Hombre tal y como lo concebimos actualmente, debe aceptar la *posibilidad III*. Y esto es lo que hace Hegel al decir que el Concepto *es* el Tiempo. Ahora se trata de ver qué significa eso.

IX. Así es como hay que concebir el acto cristiano: como debe ser compatible con la gracia divina eterna, el acto cristiano debe ser «trascendental».

Octava conferencia

COMENTARIO SOBRE LA ETERNIDAD, EL TIEMPO Y EL CONCEPTO (Continuación y fin)

Con Hegel pasamos a la tercera posibilidad, a saber: la que identifica el Concepto con el Tiempo.

En los albores de la filosofía, Parménides identificó el Concepto con la Eternidad. El Tiempo, por tanto, no tenía *nada* que ver con el Concepto, con el Saber absoluto, la *episteme* o la verdad; con el Hombre, en fin, en la medida en que éste, como portador del Concepto, es la existencia empírica del Saber en el Mundo temporal. Además, esta existencia *temporal* del Concepto en el Mundo es inexplicable desde el punto de vista de Parménides. Para él, la existencia *temporal* del Hombre es tan inexplicable como para Spinoza, que también identifica el Concepto con la Eternidad.

Con Platón, la existencia del Hombre se vuelve necesaria para el Saber. El conocimiento verdadero, es decir, el Concepto, es ahora una *relación*. El Saber absoluto incluye necesariamente entonces dos elementos, y uno de ellos puede si acaso llamarse «Hombre». Pero el Concepto es *eterno* y se relaciona con la Eternidad situada fuera del Tiempo. Lo eterno, ciertamente, no es la Eternidad. El Concepto eterno es otra cosa distinta a la Eternidad; aquél ya está —si puede decirse así— más cerca del Tiempo que el Concepto parmenídeo-spinozista. Pero aunque no sea la Eternidad, el Concepto eterno se relaciona de todos modos con la Eternidad, y la Eternidad con la que se relaciona no tiene nada que ver con el Tiempo.

El Tiempo penetra en el Saber absoluto únicamente con Aristóteles. La Eternidad con la que se relaciona el Concepto (eterno) está situada ahora *en* el Tiempo. Pero el Tiempo no entra en el Saber *absoluto* más que en la medida en que el Tiempo mismo es *eterno* («eterno retorno»).

Kant es el primero en romper con esta concepción pagana y en tener en cuenta, en la metafísica misma, la antropología judeocristiana y prefilosófica de la Biblia y de la Epístola a los Romanos, que es la antropología del Hombre *histórico* dotado de un «alma» *inmortal*. Para Kant, el Concepto —aun siendo *eterno*— se relaciona con el Tiempo considerado en tanto que Tiempo.

Así que sólo queda una única posibilidad de ir más lejos en el sentido del acercamiento entre el Concepto y el Tiempo. Para ir más lejos, y

evitar las dificultades de las concepciones anteriores, se debe *identificar* el Concepto y el Tiempo. Es lo que Hegel hace. Y ése es su gran descubrimiento, el que hace de él un gran filósofo, un filósofo del rango de Platón, Aristóteles y Kant.

Hegel es el primero en identificar el Concepto y el Tiempo. Y, curiosamente, él mismo lo dice con todas las letras, mientras que sería inútil buscar en los otros filósofos las fórmulas explícitas de las que me he servido en mi exposición esquemática. Hegel ya lo decía en el Prefacio de la PhG, donde se encuentra la paradójica frase que ya he citado: «*Was die* Zeit *betrifft* [...], *so ist sie der daseiende Begriff selbst*»; «Por lo que concierne al *Tiempo*, éste es el Concepto mismo que existe empíricamente». Y lo repite textualmente en el capítulo VIII.

Esta frase señala una fecha sumamente importante en la historia de la filosofía. Dejando de lado a Parménides-Spinoza, puede decirse que hay dos grandes períodos en esta historia: la que va de Platón a Kant, y la que comienza con Hegel. Y ya he dicho (sin poder demostrarlo evidentemente) que los filósofos que no identifican el Concepto y el Tiempo no pueden dar cuenta de la Historia, es decir, de la existencia del hombre que cada uno de nosotros cree ser, es decir, del *individuo libre e histórico*.

La reforma que introdujo Hegel tenía como objetivo principal, así pues, el deseo de dar cuenta del hecho de la Historia. En su plano *fenomenológico*, la filosofía (o más exactamente, la «Ciencia») de Hegel describe la existencia del Hombre que se encuentra viviendo en un Mundo donde se *sabe* como *individuo libre* e *histórico*. Y en su plano *metafísico*, esta filosofía nos dice cuál debe *ser* el Mundo en el que el Hombre puede *aparecer* así. Por último, en el plano *ontológico*, de lo que se trata es de ver cuál debe ser el Ser mismo para que éste pueda *existir* en tanto que tal Mundo. Y Hegel responde diciendo que esto sólo es posible si el Concepto real (es decir, el Ser revelado a sí mismo a través de un Discurso que existe empíricamente) *es* Tiempo.

Toda la filosofía o «Ciencia» de Hegel puede resumirse, por tanto, en la frase citada: «El *tiempo* es el concepto mismo que está *ahí* en la existencia-empírica», es decir, en el Espacio real o el Mundo.

Pero es evidente que no basta con haber leído esa frase para saber en qué consiste la filosofía hegeliana; como no basta con decir que el Concepto *eterno* se *relaciona* con el Tiempo para saber en qué consiste la filosofía de Kant, por ejemplo. Hay que *desarrollar* estas fórmulas condensadas. Y desarrollar la fórmula *completamente* significa reconstruir el *conjunto* de la filosofía en cuestión (suponiendo que su autor

no haya cometido un error en su propio desarrollo de la fórmula fundamental).

Es evidente que no se puede reconstruir aquí el conjunto de la filosofía hegeliana a partir de la identificación del Concepto-que-existe-empíricamente y el Tiempo. Debo contentarme con hacer algunas observaciones completamente generales, análogas a las que hice al hablar de las otras concepciones de la relación entre el Concepto y el Tiempo.

La filosofía de Hegel tiene como objetivo dar cuenta del hecho de la Historia. De ello podemos concluir que el Tiempo que él identifica con el Concepto es el Tiempo *histórico*, el Tiempo en el que se desarrolla la historia humana, o, mejor aún, el Tiempo que se realiza (no como movimiento de los astros, por ejemplo, sino) como Historia universal[I].

Hegel es muy radical en la PhG. En efecto, él dice ahí (al final de penúltimo párrafo del libro y al comienzo del último [563][1]) que la Naturaleza es el Espacio, mientras que el Tiempo *es* la Historia. Dicho de otra manera: no existe el Tiempo natural, cósmico; el Tiempo no existe más que en la medida en que hay *Historia*, es decir, existencia *humana*, es decir, *existencia hablante*. El hombre que, a lo largo de la Historia, revela el Ser a través de su Discurso, *es el* «Concepto que-existe-empíricamente» (*der daseiende Begriff*), y el Tiempo no es sino ese Concepto. Sin el Hombre, la Naturaleza sería *Espacio* y *nada más* que Espacio. Sólo el Hombre está en el Tiempo, y el Tiempo no existe fuera del Hombre; el Hombre *es*, pues, el Tiempo, y el Tiempo *es* el Hombre, es decir, el «Concepto que está ahí en la existencia-empírica» espacial de la Naturaleza (*der Begriff der da ist*).

Pero Hegel es menos radical en sus otros escritos. Admite ahí la existencia de un Tiempo cósmico[II]. Y al hacerlo, Hegel identifica el Tiempo cósmico y el Tiempo histórico[III].

Pero eso da igual por el momento. Si Hegel identifica ambos tiempos, si no admite más que un solo Tiempo, podemos aplicar al Tiempo

I. Identificar el Tiempo y el Concepto viene a ser entonces comprender la Historia como la historia del *Discurso* humano que revela el Ser. Y nosotros sabemos que, para Hegel, efectivamente, el Tiempo *real*, es decir, la Historia universal, es, a fin de cuentas, la historia de la *filosofía*.

1. StA, 530; FMJ, 912; FAG, 919.

II. Quizá no se pueda prescindir efectivamente del Tiempo en la Naturaleza; pues es probable que al menos la vida (biológica) sea un fenómeno *esencialmente* temporal.

III. Ése es, a mi modo de ver, su principal error; pues si la vida es un fenómeno temporal, el Tiempo biológico tiene indudablemente otra estructura distinta a la del Tiempo histórico o humano; todo consiste en saber cómo coexisten esos dos Tiempos; y éstos coexisten probablemente con un Tiempo cósmico o físico que se diferencia de ambos por su estructura.

histórico (el único que nos interesa aquí) todo cuanto dice del Tiempo en general.

Ahora bien, es curioso que el texto decisivo sobre el Tiempo se halle en la «Filosofía de la *Naturaleza*» de la *Jenenser Realphilosophie*. Este texto ha sido traducido y comentado por el señor Koyré en un artículo que surgió de su curso sobre los escritos de juventud de Hegel; un artículo decisivo que es el origen y la base de mi interpretación de la PhG. Me contentaré aquí con reproducir en pocas palabras los principales resultados que incluye el análisis del señor Koyré[2].

El texto en cuestión muestra a las claras que el Tiempo que Hegel tiene en mente es el Tiempo que, para nosotros, viene a ser el Tiempo *histórico* (y no biológico o cósmico). En efecto, este Tiempo se caracteriza por el primado del Futuro. En el Tiempo considerado por la filosofía prehegeliana, el movimiento iba del Pasado al Futuro pasando por el Presente[IV]. En el Tiempo del que habla Hegel, en cambio, el movimiento surge en el Futuro y va hacia el Presente pasando por el Pasado: Futuro → Pasado → Presente (→ Futuro). Y ésta es la estructura específica del Tiempo propiamente *humano*, es decir, *histórico*.

En efecto, consideremos la proyección *fenomenológica* (incluso antropológica) de este análisis *metafísico* del Tiempo[V].

El movimiento producido por el Futuro es el movimiento que surge del Deseo. Entiéndase: del Deseo específicamente humano, es decir, del Deseo creador, es decir, del Deseo que versa sobre una entidad que no existe en el Mundo natural y real, y que no ha existido ahí. Sólo entonces puede decirse que el movimiento lo ha producido el Futuro: pues el Futuro consiste precisamente en lo que no es (aún) y en lo que no ha sido (ya). Ahora bien, nosotros sabemos que el Deseo no puede versar sobre una entidad absolutamente *in*existente más que a condición de que verse sobre otro Deseo considerado en tanto que Deseo. En efecto,

2. Kojève se refiere a A. Koyré, «Hegel à Iéna», en *Études d'histoire de la pensée philosophique* [1961], Gallimard, París, 1971, pp. 147-189.

IV. Quizá el Tiempo donde prima el Presente sea el Tiempo cósmico o físico, mientras que el Tiempo biológico se caracterizaría por el primado del Pasado. Parece claro que el objeto físico o cósmico no es más que una mera *presencia* (*Gegenwart*), mientras que el fenómeno biológico fundamental es probablemente la *Memoria* en sentido amplio, y el fenómeno específicamente humano es, sin duda, el *Proyecto*. Quizá, por otro lado, las formas cósmica y biológica del Tiempo sólo existan como Tiempo en relación con el Hombre, es decir, al Tiempo histórico.

V. De lo que se trataría en el plano *ontológico* es de estudiar las relaciones entre la Tesis = Identidad, la Antítesis = Negatividad y la Síntesis = Totalidad. Pero no hablaré de ello.

el Deseo es la presencia de una *ausencia*: tengo sed porque hay *ausencia* de agua en mí. Se trata, por tanto, de la presencia de un futuro en el presente: el acto futuro de beber. Desear beber significa desear algo que *es* (el agua); significa, así pues, actuar en función del presente. Pero actuar en función del deseo de un *deseo* significa actuar en función de lo que no es (aún), es decir, en función del futuro. El ser que actúa así está entonces en un Tiempo donde prima el Futuro. Y al revés, el Futuro sólo puede primar realmente si en el Mundo (espacial) real hay un ser capaz de actuar así.

Ahora bien, Hegel muestra en el capítulo IV de la PhG que el Deseo que versa sobre otro Deseo es necesariamente el Deseo de *Reconocimiento*, que, al oponer el Amo al Esclavo, produce la *Historia* y la mueve (mientras ese Deseo no sea definitivamente suprimido por la Satisfacción). Luego: el Tiempo donde prima el Futuro produce, al realizarse, la Historia, que dura mientras dure *ese* Tiempo; y este Tiempo solamente durará mientras dure la Historia, es decir, mientras se efectúen los actos humanos realizados con vistas al *Reconocimiento* social.

Pero si el Deseo es la presencia de una *ausencia*, no es —considerado en cuanto tal— una *realidad* empírica: no existe de manera positiva en el Presente natural, es decir, en el Presente espacial. El Deseo es, por el contrario, como una cavidad o un «agujero» en el Espacio: un vacío, una nada. (Y el Futuro puramente temporal viene a alojarse, por así decir, en ese «agujero» del Presente espacial). El Deseo que se relaciona con un Deseo no se relaciona, por tanto, con nada. «Realizarlo» no es, pues, realizar nada. Si nos relacionamos únicamente con el Futuro, no alcanzamos una realidad y, en consecuencia, no estamos realmente en movimiento. Por otro lado, si afirmamos o aceptamos lo real presente (incluso espacial), no estamos *deseando* nada; no nos relacionamos entonces con el Futuro, no superamos el Presente y, por consiguiente, tampoco nos movemos. Luego: para que el Deseo se *realice*, éste debe relacionarse con una *realidad*; pero no puede relacionarse con ella de manera *positiva*. Debe hacerlo, por tanto, *negativamente*. El Deseo es necesariamente, así pues, el Deseo de *negar* lo dado real o presente. Y la *realidad* del Deseo procede de la *negación* de la *realidad* dada[VI]. Ahora bien, lo real *negado* es lo real que ha *dejado* de ser: es lo real *pasado* o el Pasado *real*. El Deseo determinado por el *Futuro* no aparece en el *Presente* como una realidad (es decir, como

VI. El *deseo* de beber es una *ausencia* de agua; pero la cualidad de ese deseo (la sed) no la determina la *ausencia* en cuanto tal, sino el hecho de que es una ausencia de *agua* (y no de otra cosa), por lo que ese deseo se *realiza* mediante la «negación» del agua *real* (en el acto de beber).

un Deseo satisfecho) más que a condición de haber negado lo real, es decir, de haber negado un *Pasado*. Lo que determina la cualidad de lo real *Presente* es la manera como el *Pasado* ha sido (negativamente) formado en función del *Futuro*. Y únicamente el Presente que ha sido determinado así por el Futuro y por el Pasado es un Presente humano o histórico[VII]. Así que de manera general: el movimiento *histórico* surge del Futuro y pasa por el Pasado para *realizarse* en el Presente o en tanto que Presente temporal. El Tiempo que tiene en mente Hegel es, pues, el Tiempo humano o histórico: es el Tiempo de la Acción consciente y voluntaria que realiza en el *presente* un Proyecto para el *futuro*, un Proyecto formado a partir del conocimiento del *pasado*[VIII].

VII. En efecto, decimos que un momento es «histórico» cuando la acción efectuada ahí se efectúa en función de la idea que el agente se hace del futuro (es decir, en función de un *Proyecto*): decidimos una guerra *venidera* {à venir}, etc., luego actuamos en función del *futuro* {avenir}. Pero para que el momento sea verdaderamente «histórico» es necesario que haya un *cambio*; es necesario —en otros términos— que la decisión sea *negadora* respecto a lo dado: cuando nos decidimos por la guerra venidera, nos estamos decidiendo *contra* la paz reinante. Y con la decisión por la guerra futura transformamos la paz en pasado. Ahora bien, el acto histórico *presente*, *desencadenado* por la idea del futuro (por el Proyecto), está *determinado* por el pasado que ese mismo acto crea: si la paz es segura y honorable, la negación que la relega al pasado es el acto de un loco o un criminal; si es humillante, su negación es un acto digno de un hombre de Estado, etcétera.

VIII. Tomemos como ejemplo de «momento histórico» la célebre anécdota del Rubicón. ¿Qué hay en el *presente* propiamente dicho? Un hombre se pasea una noche por la orilla de un riachuelo. Dicho de otra manera, algo sumamente banal, nada «histórico». Pues aunque el hombre en cuestión era César, el acontecimiento no tendría nada de «histórico» si César se paseara así únicamente a causa de un simple insomnio. El momento es histórico porque el paseante nocturno está pensando en un golpe de Estado, en la guerra civil, en la conquista de Roma y en la dominación mundial. Y señalémoslo claramente: es histórico porque tiene el *proyecto* de hacerlo, ya que todo esto todavía está en el *futuro*. El acontecimiento en cuestión no sería, por tanto, «histórico», si no hubiera una *presencia real* (*Gegenwart*) del *futuro* en el Mundo real (y en primer lugar en el cerebro de César). El presente sólo es, pues, «histórico», porque hay en éste una relación con el *futuro*, o, más exactamente, porque ese presente está en función del *futuro* (César se pasea *porque* está pensando en el futuro). Y es en ese sentido como puede hablarse de un *primado del futuro* en el Tiempo histórico. Pero esto no es suficiente. Supongamos que el paseante es un adolescente romano que «sueña» con la dominación mundial, o un «megalómano» —en el sentido clínico de la palabra— que maquina un «proyecto» idéntico, además, al de César. De repente, el paseo deja de ser un «acontecimiento histórico». Éste lo es únicamente porque quien piensa en su proyecto mientras se pasea (o quien «se decide», es decir, quien transforma una «hipótesis» sin relación precisa con el Tiempo real en un «proyecto de futuro» concreto) es *César*. ¿Por qué? Porque César tiene la *posibilidad* (pero no la *certeza*, pues entonces no habría un *futuro* propiamente dicho ni un auténtico *proyecto*) de realizar sus planes. Ahora bien, es todo su *pasado*, y nada más que su pasado, el que le procura esto. El pasado, es decir, el conjunto de las acciones de lucha y de trabajo efectuadas en los presentes en función del proyecto, es decir, del futuro. Este *pasado* distingue un «pro-

Se trata, por tanto, del Tiempo histórico, y Hegel dice que ese «Tiempo es el Concepto mismo que *existe-empíricamente*». Dejemos de lado por el momento el término «Concepto». Hegel dice entonces que el Tiempo es una X, algo, *que-existe-empíricamente*. Y esta afirmación se puede deducir del análisis mismo de la noción hegeliana de Tiempo (histórico). El Tiempo donde prima el Futuro no puede realizarse, no puede *existir*, más que a condición de *negar* o de aniquilar. Para que haya Tiempo es, pues, necesario que haya otra cosa además del Tiempo. Esa otra cosa es, ante todo, el Espacio (el lugar donde, en cierto modo, todo se para). Luego: no hay Tiempo sin Espacio; el Tiempo es algo que está en el Espacio[IX]. El Tiempo es la *negación* del Espacio (de la diversidad); y si aquél es algo y no nada, es porque resulta ser la negación del *Espacio*. Ahora bien, sólo se puede negar realmente lo que existe realmente, es decir, lo que *resiste*. Y el Espacio que resiste está lleno: es la *materia* extensa, el Espacio *real*, es decir, el *Mundo* natural. El Tiempo debe, así pues, existir en un *Mundo*: es algo que «*ist da*», como dice Hegel, que está *ahí* en un Espacio, y que está *ahí* en el Espacio *empírico*, es decir, en un Espacio sensible o en un Mundo natural. El Tiempo *aniquila* ese Mundo al hundirlo en cada instante en la nada del pasado. Y el Tiempo no *es* nada más que ese *anonadamiento* del Mundo; y si no hubiera un Mundo *real* que aniquilar, el Tiempo no sería sino la pura nada: no habría Tiempo. El Tiempo que *es* resulta ser, por tanto, algo «que-existe-empíricamente», es decir, que existe en un Espacio real o en un Mundo espacial.

Ahora bien, hemos visto que la presencia del Tiempo (donde prima el Futuro) en el Mundo real se llama «Deseo» (que versa sobre otro Deseo), y que ese Deseo es un Deseo específicamente humano, toda vez que la Acción que lo realiza es el ser mismo del Hombre. La presencia real del Tiempo en el Mundo se llama, por tanto, *Hombre*. El Tiempo *es* el Hombre y el Hombre *es* el Tiempo.

Hegel no lo dice con todas las letras en la PhG porque ahí evita la palabra «Hombre». Pero en las *Lecciones de Jena* dice: «Geist *ist Zeit*», «*el Espíritu* es Tiempo». Y «Espíritu» significa en Hegel (y sobre todo en este contexto) «Espíritu *humano*» u «*Hombre*»; más en particular, el Hombre colectivo, es decir, el Pueblo o el Estado, y, a fin de cuentas, el Hombre integral o la humanidad en la totalidad de su existencia espacio-temporal, es decir, la totalidad de la Historia universal.

yecto» de un mero «sueño» o de una «utopía». Por consiguiente, sólo hay un «momento histórico» allí donde el *presente* se organiza en función del *futuro*, siempre y cuando el futuro penetre en el presente no de manera *inmediata* (*unmittelbar*, el caso de la utopía), sino *mediado* (*vermittelt*) por el *pasado*, es decir, por una acción *ya realizada*.

IX. He dicho que el Deseo, es decir, el Tiempo, es un «agujero»; ahora bien, para que haya un «agujero» es necesario que haya un espacio donde el agujero exista.

El Tiempo (entiéndase: el Tiempo histórico con el ritmo «Futuro → Pasado → Presente») *es*, pues, el Hombre en su realidad integral empírica, es decir, en su realidad espacial: el Tiempo *es* la Historia-del-Hombre-en-el-Mundo. Y, en efecto, sin el Hombre no habría Tiempo en el Mundo; una Naturaleza que no albergara al Hombre sería solamente un *Espacio* real[X]. Es cierto que el animal también tiene deseos y que actúa en función de sus deseos al negar lo real: él come y bebe al igual que lo hace el hombre. Pero los deseos del animal son *naturales*; versan sobre algo que *es*, así que están *determinados* por eso que es; la acción negadora que se efectúa en función de *esos* deseos no puede negar *esencialmente*, no puede cambiar la *esencia* de lo que es. Esos deseos «naturales» no modifican, por tanto, el Ser en su *conjunto*, es decir, en su *realidad*, éste no cambia esencialmente en función de ellos; el Ser permanece *idéntico* a sí mismo, y es así *Espacio*, no Tiempo. Es cierto que un animal transforma el aspecto del Mundo natural en el que vive. Pero él muere y le devuelve a la tierra cuanto tomó de ella. Y como su prole lo repite *de modo idéntico*, los cambios que el animal lleva a cabo en el Mundo también se repiten. Y, en conjunto, la Naturaleza sigue siendo, así pues, lo que ella es[XI]. El Hombre, en cambio, transforma el Mundo *esencialmente* por medio de la Acción negadora de sus Luchas y de su Trabajo; por medio de una Acción que surge del Deseo humano *no* natural que versa sobre otro Deseo, es decir, sobre algo que no existe realmente en el Mundo natural[XII]. El Hombre es el único que crea y destruye *esencialmente*. La realidad natural sólo incluye entonces el Tiempo si incluye una realidad humana. Ahora bien, el hombre crea y destruye esencialmente en función de la idea que se hace del Futuro. Y la idea del Futuro aparece en el presente real en forma de un Deseo que versa sobre otro Deseo, es decir, de un Deseo de *Reconocimiento* social. Y la Acción que surge de *ese* Deseo produce la Historia. Así que no hay *Tiempo* más que allí donde hay *Historia*.

Luego: «*Die* Zeit *ist der daseiende Begriff selbst*» significa: el *Tiempo es* el Hombre-en-el-Mundo y su Historia real. Pero Hegel también dice: «Geist *ist Zeit*». Es decir, el *Hombre es* Tiempo. Y acabamos de ver qué

X. Con cuatro dimensiones.

XI. Si hay Tiempo ahí, es el Tiempo biológico, el Tiempo circular de Aristóteles; es la *Eternidad* en el Tiempo; es el Tiempo en el que todo cambia para seguir siendo lo mismo.

XII. Así, el olivo de la época de Pericles es «el mismo» olivo que el de la época de Venizelos; pero la Grecia de Pericles es un pasado que nunca volverá a ser un presente, y Venizelos representa respecto a Pericles un futuro que todavía no ha sido nunca un pasado.

significa eso: el Hombre es un Deseo que versa sobre otro Deseo; es decir, Deseo de Reconocimiento; es decir, Acción negadora que se efectúa para satisfacer ese Deseo de Reconocimiento; es decir, Lucha sangrienta por puro prestigio; es decir, relación entre Amo y Esclavo; es decir, Trabajo; es decir, evolución histórica que llega finalmente al Estado universal y homogéneo y al Saber absoluto, el cual revela el Hombre integral realizado en y por ese Estado. En pocas palabras, decir que el Hombre *es* Tiempo significa decir todo cuanto Hegel dice del Hombre en la PhG. Y también significa decir que el Universo existente y el Ser mismo deben ser de tal modo que el Hombre concebido de ese modo sea *posible* y pueda *realizarse*. La frase que identifica el Espíritu y el Tiempo resume, por tanto, toda la filosofía de Hegel, al igual que las otras fórmulas esquemáticas enumeradas anteriormente resumen toda la filosofía de un Platón, de un Aristóteles, etcétera.

Esas fórmulas esquemáticas trataban del *concepto*. Ahora bien, Hegel tampoco dice solamente «Geist *ist Zeit*», sino también: «*Die Zeit ist der* Begriff *der da ist*».

Eso son, ciertamente, dos formas diferentes de decir lo mismo. Si el Hombre *es* Tiempo y el Tiempo *es* el «Concepto que-existe-empíricamente», puede decirse que el Hombre *es* el «Concepto que-existe-empíricamente». Y lo es en efecto: como es el único ser hablante en el Mundo, él *es* el *Logos* (o Discurso) encarnado, el *Logos* hecho carne y que existe así en tanto que una realidad empírica en el Mundo natural. El Hombre es el *Dasein* del *Begriff*, y el «Concepto que-existe-empíricamente» es el Hombre. Decir que el Tiempo es el «Concepto que-existe-empíricamente» significa decir, así pues, que el Tiempo es el Hombre, siempre y cuando se conciba al Hombre como Hegel lo hace en la PhG. Todo cuanto Hegel dice del Hombre en la PhG también vale, por tanto, para el Tiempo. Y al revés, todo cuanto puede decirse de la «manifestación» (*Erscheinung*) o de la «*Phänomenologie*» del Tiempo (es decir, del Espíritu) en el Mundo, Hegel lo dice en la PhG.

Así que para comprender la paradójica identificación del Tiempo y el Concepto hay que conocer el conjunto de la PhG. Hay que saber, por una parte, que el Tiempo en cuestión es el Tiempo humano o histórico, es decir, el Tiempo donde prima el Futuro que determina el Presente pasando por el Pasado. Y hay que saber, por la otra, cómo define Hegel el Concepto[XIII].

XIII. El Concepto *hegeliano* se identifica con el Tiempo *hegeliano*. No se puede identificar el Concepto *pre*hegeliano con el Tiempo *pre*hegeliano; ni el Concepto *hegeliano* con el Tiempo *pre*hegeliano; ni el Concepto *pre*hegeliano con el Tiempo *hegeliano*.

Todavía me queda entonces recordar brevemente en qué consiste, para Hegel, el Concepto, el *Begriff*.

En el capítulo VII de la PhG, Hegel ha dicho que toda comprensión-*conceptual* equivale a *matar*. Recordemos, así pues, qué tenía él en mente.

Mientras el Sentido (o la Esencia, el Concepto, el *Logos*, la Idea, etc.) está encarnado en una entidad que existe empíricamente, ese Sentido o esa Esencia, así como esa entidad, *viven*. Mientras, por ejemplo, el Sentido (o la Esencia) «perro» está encarnado en una entidad sensible, ese Sentido (Esencia) *vive*: es el perro real, el perro vivo que corre, bebe y come. Pero cuando el Sentido (la Esencia) «perro» se traslada a la *palabra* «perro», es decir, cuando se convierte en un Concepto *abstracto* y es *diferente* de la realidad sensible que éste revela a través del Sentido, ese Sentido (la Esencia) *muere*: la *palabra* «perro» no corre, no bebe y no come; en ésta el Sentido (la Esencia) *deja* de vivir; es decir, *muere*. Y por eso la comprensión *conceptual* de la realidad empírica equivale a *matar*. Es cierto que Hegel sabe muy bien que no hace falta matar a un perro para comprenderlo mediante su Concepto, es decir, para nombrarlo o definirlo, y que tampoco hace falta esperar a que muera efectivamente para poder hacerlo[XIV]. Sólo que —dice Hegel— si el perro no fuera *mortal*, es decir, esencialmente *finito* o limitado en cuanto a su duración, no se podría *separar* de él su Concepto, es decir, no se podría trasladar a la palabra *no* viva el Sentido (la Esencia) encarnado en el perro *real*; a la *palabra* (dotada de sentido), es decir, al Concepto *abstracto*, al Concepto que existe no en el perro (que lo realiza), sino en el hombre (que lo piensa), es decir, a *otra* cosa distinta a la realidad sensible que el Concepto revela a través de su Sentido. El Concepto «perro», que es *mi* Concepto (del perro), el Concepto que es, pues, *otra* cosa distinta al perro vivo y que se *relaciona* con un perro vivo como lo hace con una realidad *exterior*, ese Concepto *abstracto* sólo es posible si el perro es *esencialmente* mortal. Es decir: si el perro muere o se aniquila en *cada* instante de su existencia. Ahora bien, ese perro que se aniquila en cada instante es precisamente el perro que dura en el Tiempo, que deja en cada instante de vivir o de existir en el Presente para aniquilarse en el Pasado, o para aniquilarse *en tanto que* Pasado[XV]. Si el perro fuera eterno, si existiera fuera del

XIV. Señalemos, sin embargo, que una comprensión conceptual o «científica» del perro lleva tarde o temprano, en realidad, a su *disección*.

XV. Luego: para Aristóteles sólo hay un concepto «perro» porque hay un perro real *eterno*, a saber: la *especie* «perro», que siempre está en el presente; para Hegel, en cambio, sólo hay un concepto «perro» porque el perro real es una entidad *temporal*, es decir, una

Tiempo o sin Tiempo, el Concepto «perro» nunca habría sido *separado* del perro mismo. La existencia-empírica (*Dasein*) del Concepto «perro» sería el perro vivo, no la *palabra* «perro» (pensada o pronunciada). No habría entonces *Discurso* (*Logos*) en el Mundo; y como el Discurso que-existe-empíricamente no es sino el Hombre (hablante en efecto), no habría Hombre en el Mundo. El Concepto-palabra se *separa* del *hic et nunc* sensible, pero solamente puede separarse de ahí porque el *hic et nunc*, es decir, el ser espacial, es temporal, porque se *aniquila* en el Pasado. Y lo real que *desaparece* en el Pasado se *mantiene* (como no real) en el Presente en forma de Palabra-Concepto. El Universo del Discurso (el Mundo de las Ideas) es el permanente arco iris que se forma encima de una catarata, y la catarata es lo *real temporal* que se aniquila en la nada del Pasado[XVI].

entidad esencialmente finita o «mortal», una entidad que se aniquila en cada instante; y el Concepto *es* la permanente subsistencia de ese anonadamiento de lo real espacial, el cual no es nada más que el *Tiempo*. También para Hegel el Concepto es, pues, algo que se mantiene (si se quiere: «eternamente», pero en el sentido de «mientras el Tiempo dure»). Pero, para él, lo único que se mantiene es el *Concepto* «perro» (el Concepto, es decir, el *anonadamiento* temporal del perro real, el cual dura efectivamente mientras el Tiempo dure, puesto que el Tiempo *es* ese anonadamiento en cuanto tal); mientras que, para Aristóteles, lo que se mantiene es el *perro* real (eternamente en sentido estricto, puesto que hay un *eterno* retorno), al menos en tanto que *especie*. Por eso Hegel explica lo que Aristóteles no puede explicar, a saber: la subsistencia (en y por el Hombre) del Concepto de un animal que pertenece, por ejemplo, a una especie *extinguida* (incluso sin restos fósiles).

XVI. Kant ya vio que el conocimiento conceptual incluía la *Memoria*, y Hegel mantiene esta idea (platónica en última instancia). También para Hegel la *Er*-innerung, es decir, la interiorización de lo real objetivo que se efectúa en y por el Concepto que revela eso real —pero que está *en mí*—, es además *Erinnerung*, es decir, recuerdo. Ahora bien, sólo hay Memoria allí donde hay Tiempo, donde lo real *presente* se aniquila y se convierte en lo irreal pasado. De manera general, Hegel no hace en su teoría del Concepto sino precisar (y, por consiguiente, transformar) la teoría kantiana del *Schematismus*. Para Kant, los Conceptos (= Categorías) se aplican al Ser dado (*Sein*) porque el Tiempo les sirve de «Esquema», es decir, de intermediario o de «mediación» (*Vermittlung* en Hegel). Pero esta «mediación» es puramente *pasiva*: el Tiempo es contemplación, intuición, *Anschauung*. En Hegel, en cambio, la «mediación» es *activa*; es *Tat* o *Tun*, Acción negadora de lo dado, actividad de Lucha y de Trabajo. Y esta Negación de lo dado (del *Sein*) o del «presente» *es* el Tiempo (histórico), y el Tiempo (histórico) *es* esta Negación activa. Tanto en Hegel como en Kant, el Tiempo permite, así pues, la aplicación del Concepto al Ser. Pero, en Hegel, ese Tiempo mediador del pensamiento conceptual está «materializado»: es un *movimiento* (*Bewegung*); y un «movimiento» *dialéctico*; es decir, es precisamente activo, y, por tanto, negador, y, por tanto, transformador (de lo dado), y, por tanto, creador (de lo nuevo). Si el Hombre puede comprender (revelar) el Ser a través del Concepto, es porque *transforma* el Ser (dado) en función de ese Concepto (que es entonces un Proyecto) y lo vuelve conforme a él. Ahora bien, la transformación del Ser dado en función del Concepto-proyecto es precisamente la *Acción* consciente y voluntaria, *Tun* que es *Arbeit* y *Kampf*. Para Kant, el Ser *es* conforme al Concepto, y la «mediación» a través del Tiempo solamente permite pasar del uno al otro

Ciertamente, lo Real *dura* en el Tiempo en tanto que *real*. Y del hecho de que dure en el *Tiempo* se sigue que lo Real es su propio *recuerdo*; éste realiza su Esencia o su Sentido en cada instante, y esto significa que lo Real realiza en el Presente lo que queda de él tras su aniquilación en el Pasado; y ese algo que queda de él y que éste re-realiza es su *concepto*. En cuanto lo Real presente se hunde en el pasado, su Sentido (Esencia) se *separa* de su realidad (Existencia); y es ahí cuando aparece la posibilidad de retener ese Sentido *fuera* de la realidad, trasladándolo a la *Palabra*. Y esta Palabra revela el Sentido de lo Real que *realiza* en el Presente su propio Pasado, es decir, ese mismo Pasado que se mantiene «eternamente» en la Palabra-Concepto. En pocas palabras, el Concepto sólo puede tener una existencia empírica en el Mundo (toda vez que esta existencia no es nada más que la existencia humana) si el Mundo es *temporal*, si el *Tiempo* tiene una existencia-empírica en el Mundo. Y por eso puede decirse que el Tiempo *es* el Concepto que-existe-empíricamente[XVII].

sin modificar ni uno ni otro. Y por eso Kant no puede *explicarnos* esa conformidad del Ser y el Concepto: eso es para él un *dato*, es decir, una *casualidad* (trascendental [*Zufälligkeit*]). Hegel, en cambio, *explica* esa conformidad (que, para él, es un *proceso* de conformación) mediante su ontología dialéctica: el Ser *llega a ser* conforme al Concepto (al final de la Historia) por medio de la totalidad acabada de la Acción negadora que *transforma* el Ser en función de ese mismo Concepto. Luego: el Tiempo es, en Kant, «esquema» e «intuición» pasiva; en Hegel, «movimiento» y «acción» consciente y voluntaria. Por consiguiente, el Concepto o el *a priori* es, en Kant, una «noción» que le permite al Hombre *conformarse* al Ser dado, mientras que, en Hegel, el Concepto *a priori* es un «proyecto» que le permite al Hombre *transformar* el Ser dado y *volverlo* conforme a él.

XVII. En el plano ontológico, esta constatación «metafísica» (o cosmológica) significa: el Ser debe tener una estructura *trinitaria* y ser «Síntesis» o «Totalidad» que une la «Tesis» o «Identidad» con la «Antítesis» o «Negatividad» (toda vez que el Tiempo consiste precisamente en esta presencia de la *negación* del Ser en el Ser *existente*). Para comprender mejor la identificación del Concepto y el Tiempo resulta útil proceder como sigue. Formemos el concepto del Ser, es decir, de la *totalidad* de lo que *es*. ¿Cuál es la diferencia entre este concepto «Ser» y el Ser mismo? Desde el punto de vista del contenido son idénticos, puesto que no se ha realizado ninguna «abstracción». Y, sin embargo, y a pesar de lo que pensaba Parménides, el concepto «Ser» no es el Ser (de lo contrario no habría Discurso, el Concepto no sería *Logos*). Lo único que distingue al Ser del concepto «Ser» es el *Ser* del Ser mismo; pues el Ser *es* en tanto que Ser, pero no *es* en el concepto «Ser» (aun «estando» presente ahí por su contenido, es decir, en tanto que *sentido* del concepto «Ser»). El concepto «Ser» se obtiene entonces *sustrayendo* el ser al Ser: Ser menos ser igual a concepto «Ser» (y no igual a Nada o a «cero»; pues la negación *de* A no es Nada, sino no-A, es decir, «algo»). Ahora bien, esta sustracción —a primera vista paradójica e incluso «imposible»— del ser del Ser es, en realidad, algo completamente «normal»: ésta se efectúa literalmente «en cada instante» y se llama «Tiempo». Pues es el Tiempo el que, en cada instante, le quita al Ser, es decir, a la totalidad de lo que *es* (en el Presente), su ser, trasladándolo al Pasado, donde el Ser no *es* (o *ya* no es). Pero para que haya Tiempo es necesario que «haya» un Pasado (el Presente puro o «eterno» no es Tiempo): el Pasado y el Ser que se ha hundido

Luego: en el Mundo no hay Concepto mientras en ese Mundo no haya un Tiempo que-existe-empíricamente. Ahora bien, hemos visto que la existencia-empírica del Tiempo en el Mundo es el Deseo humano (es decir, el Deseo que versa sobre un Deseo en tanto que Deseo). Por tanto, no hay comprensión-conceptual sin Deseo. Pero el Deseo se realiza por medio de la Acción negadora; y el Deseo *humano* se realiza por medio de la Acción de la Lucha a muerte por puro prestigio. Y esta Lucha se realiza por medio de la victoria del Amo sobre el Esclavo y por medio del trabajo de este último al servicio del Amo. Este Trabajo del Esclavo *realiza* el Deseo del Amo al *satisfacerlo*. Por tanto —y Hegel lo dice expresamente en el capítulo IV—, no hay Concepto sin Trabajo; del Trabajo del Esclavo surgen el *Denken* y el *Verstand*, el Pensamiento y el Entendimiento, es decir, la comprensión conceptual del Mundo.

en el Pasado (el Ser pasado) no son, por tanto, Nada; son «algo». Ahora bien, sólo se *es* algo en el Presente. Así que, para *ser* algo, el Pasado y el Ser pasado deben mantenerse en el Presente aun dejando de estar presentes. Y la *presencia* del Ser *pasado* es el concepto «Ser», es decir, el Ser al que se le ha quitado el ser sin transformarlo en una pura Nada. El concepto «Ser» es, pues, si se quiere, el «recuerdo» del Ser (en el doble sentido: el Ser «recuerda» y él «recuerda» su ser). Pero en el nivel en el que nos encontramos no se habla generalmente de «memoria»; la «memoria» a la que nos referimos se llama «Tiempo» (o más exactamente, «Temporalidad», ese médium general del Ser en el que, «además» del Presente, hay otra cosa: el Pasado y el Futuro; pero no voy a hablar aquí del Futuro). Luego: si hay un concepto «Ser», es porque el Ser es *temporal* (y puede decirse que el Concepto *es* el Tiempo, es decir, la coexistencia del Presente y el Pasado). Ahora bien, es evidente que el Ser es «conforme» al concepto «Ser», puesto que éste es el Ser mismo menos el ser. Puede decirse entonces que el Ser es el *ser* del concepto «Ser». Y por eso el Ser que *es* (en el Presente) puede ser «concebido» o revelado por el Concepto. O más exactamente, el Ser *es* concebido «en cada instante» de su ser. O también: el Ser no es solamente Ser, sino también *Verdad*, es decir, adecuación del Concepto y el Ser. Esto es simple. Todo consiste en saber de dónde viene el *error*. Para que éste sea posible hay que *separar* el Concepto del *Ser* y *oponérselo*. El Hombre es quien lo hace; y más exactamente, el Hombre *es* el Concepto separado del Ser; o mejor aún, él es el *acto* de separar el Concepto del Ser. Y lo hace por medio de la Negatividad-negadora, es decir, por medio de la Acción; y es aquí donde interviene el Futuro (el Pro-yecto). Esa separación equivale a una inadecuación (ése es el sentido profundo de: *errare* humanum *est*), y para conseguir la conformidad entre el Concepto (= Proyecto) y el Ser (que se vuelve conforme al Proyecto por medio de la Acción) es necesario negar o actuar de nuevo. Para el Hombre, la adecuación del Ser y el Concepto es, pues, un *proceso* (*Bewegung*), y la verdad (*Wahrheit*) es un *resultado*. Y sólo este «resultado del proceso» merece el nombre de «verdad» (discursiva), ya que sólo este proceso es *Logos* o Discurso (antes de su Negación por parte del Hombre, el Ser no *habla*, pues lo que *está* en la Palabra o *Logos*, o como Palabra-*Logos*, es el Concepto *separado* del Ser). Hegel dice todo esto en un pasaje del Prefacio de la PhG que proporciona la clave para la comprensión de todo su sistema (29: 26-30: 15 {StA, 25: 33-26: 24; FMJ, 136; FAG, 91}). Véase el apéndice II.

Y ahora comprendemos por qué. Es el Trabajo, y nada más que el Trabajo, el que transforma el Mundo de manera *esencial* al crear realidades verdaderamente *nuevas*. Si en la tierra solamente hubiera animales, Aristóteles tendría razón: el Concepto estaría encarnado en la especie eterna, eternamente idéntica a sí misma; y aquél no existiría, como pretendía Platón, *fuera* del Tiempo y el Mundo. Pero entonces no se comprendería cómo podría existir el Concepto fuera de la especie, cómo podría existir en el Mundo temporal en forma de *palabra*. No se comprendería, por tanto, cómo podría existir el Hombre, es decir, ese ser que no es, por ejemplo, un perro, y en el que el Sentido (la Esencia) «perro» existe tanto como en el perro, puesto que él tiene dentro de sí la Palabra-Concepto «perro». Para que esto sea posible, el Ser revelado por el Concepto debe ser esencialmente temporal, es decir, finito, o con un comienzo y un final en el Tiempo. Ahora bien, lo único esencialmente temporal es el producto del Trabajo humano, no el objeto natural, ni tampoco el animal o la planta. El Trabajo humano *temporaliza* el Mundo natural y espacial; el Trabajo produce el Concepto que existe en el Mundo natural aun siendo otra cosa distinta a ese Mundo; el Trabajo produce el Hombre en este Mundo; el Trabajo transforma el Mundo puramente natural en un Mundo técnico habitado por el Hombre, es decir, en un Mundo histórico.

Lo único que se revela en y por el Concepto que-existe-empíricamente en el Mundo, sin ser ese Mundo, es el Mundo transformado por el Trabajo humano. El Concepto *es*, pues, el Trabajo, y el Trabajo *es* el Concepto. Y si —como observa correctamente Marx— el Trabajo es, para Hegel, «*das* Wesen *des Menschen*», «la *esencia* del Hombre», puede decirse asimismo que, para Hegel, la esencia del hombre es el Concepto. Y por eso Hegel no dice solamente que el Tiempo es el *Begriff*, sino también que es el *Geist*. Pues si el Trabajo temporaliza el Espacio, la existencia del Trabajo en el Mundo es la existencia del Tiempo en ese Mundo. Y si el Hombre es el Concepto y el Concepto es el Trabajo, el Hombre y el Concepto también son el *Tiempo*.

Si esto es así, hay que decir, *en primer lugar*, que sólo hay comprensión conceptual allí donde hay una realidad esencialmente temporal, es decir, histórica; y, *en segundo lugar*, que sólo la existencia histórica o temporal puede revelarse a través del Concepto. O en otros términos, la comprensión conceptual es necesariamente *dialéctica*[XVIII].

XVIII. Pues la comprensión «dialéctica» no es nada más que la comprensión histórica o temporal de lo real. La dialéctica revela la estructura *trinitaria* del Ser. En otros términos, lo real, en y por su dialéctica, no se revela *sub specie aeternitatis*, es decir, fuera del

Ahora bien, si esto es así, y si la Naturaleza solamente es Espacio y no Tiempo, habría que concluir de ello que no hay una comprensión-conceptual de la Naturaleza. Sólo comprenderíamos —en sentido estricto— aquello donde hay Tiempo; es decir, sólo comprenderíamos verdaderamente la Historia. En cualquier caso, sólo podemos y debemos comprender *dialécticamente* la Historia.

Y eso habría que decirlo. Pero Hegel no lo dice. Y ése es, creo, su principal error.

En primer lugar, hay en Hegel una fluctuación. Por una parte, él dice que la Naturaleza solamente es Espacio. Por la otra, él ve que la vida (biológica) es un fenómeno temporal. De ahí la idea de que la Vida (*Leben*) es una manifestación del Espíritu (*Geist*). Pero Hegel también ve —e incluso es el primero en decirlo con todas las letras— que la existencia verdaderamente humana sólo es posible mediante la *negación* de la Vida (como sabemos, el Riesgo para la vida que hay en la Lucha por prestigio es *constitutivo* al Hombre). De ahí la *oposición* entre *Leben* y *Geist*. Pero si esta oposición existe, la Vida no es histórica; no hay, por tanto, *dialéctica* biológica; no hay, por tanto, comprensión-conceptual de la Vida.

Ahora bien, Hegel afirma esa comprensión. Inventa (siguiendo a Schelling) una biología *dialéctica* y la expone en la PhG (cap. V, A, a). Es cierto que él niega la comprensión-conceptual o dialéctica de la realidad no vital. Pero esto le lleva únicamente a decir que el Mundo real es un ser *vivo*. De ahí su absurda filosofía de la Naturaleza, su crítica insensata a Newton y su propia física «mágica» que desacreditó el Sistema en el siglo XIX.

Pero hay más. La comprensión dialéctica no se aplica más que a la realidad histórica, es decir, a la realidad creada por el Trabajo en función de un Proyecto. Afirmar, como lo hace Hegel, que *toda* comprensión es dialéctica y que el Mundo natural es comprensible significa afirmar que ese Mundo es la obra de un Demiurgo, de un Dios-creador concebido a imagen y semejanza del Hombre trabajador. Y Hegel dice efectivamente eso en la *Logik* al señalar que su *Lógica* (es decir, su ontología) es «el pensamiento de Dios antes de la creación del Mundo». De ello se seguiría que Hegel comprende el Mundo porque el Mundo ha sido *creado* en función del Concepto que *Hegel* tiene. Y henos así en plena paradoja: el antropo*teísmo* hegeliano deja de ser una imagen; Hegel es efectivamente Dios, el

Tiempo o como eternamente idéntico a sí mismo, sino como un Presente situado entre el Pasado y el Futuro, es decir, como un *Bewegung*, como un movimiento creador, o también como un *resultado* que es un proyecto y como un *proyecto* que es un resultado, como un resultado que surge del proyecto y un proyecto producido por un resultado; en una palabra, lo real se revela en su verdad dialéctica como una *Síntesis*. Véase el apéndice I.

Dios *creador* y el Dios *eterno*. Ahora bien, un hombre no puede afirmar (sin estar loco) que ha creado el Mundo. Así que si el pensamiento que se revela en la *Logik* es el pensamiento *creador* del Mundo, indudablemente éste no es el pensamiento de Hegel. Es el pensamiento de *otro* Creador distinto a Hegel, de *otro* distinto al Hombre en general; es el pensamiento de *Dios*. Y a pesar de su título, la *Logik* no es, pues, la lógica a secas; ella es —como la *Ética* de Spinoza— *teo*-logía, es decir, lógica, pensamiento o discurso de *Dios*[XIX].

Pero dejemos el Mundo natural. Constatemos que Hegel realizó un inmenso progreso filosófico al identificar el Concepto y el Tiempo. Pues al hacerlo, es decir, al descubrir el saber *dialéctico*, encontró el medio de establecer una fenomenología, una metafísica y una ontología de la *Historia*, es decir, del Hombre tal y como lo concebimos hoy en día y tal y como es en realidad.

Veamos qué consecuencia decisiva se sigue de este descubrimiento para el Hombre.

El Concepto es Tiempo. Tiempo en el sentido fuerte del término, es decir, un Tiempo donde hay un Futuro en sentido también fuerte, es decir, un Futuro que no se convertirá nunca en Presente ni en Pasado. El Hombre es la existencia-empírica del Concepto en el Mundo. Él es, pues, la existencia-empírica en el Mundo de un Futuro que nunca se hará presente. Ahora bien, este Futuro es, para el Hombre, su *muerte*, ésta es ese Futuro suyo que nunca se convertirá en su Presente; y la única realidad o presencia real de este Futuro es el *saber* que el Hombre posee en el presente de su futura muerte. Así que si el Hombre *es* Concepto y el Concep-

XIX. Personalmente no creo que esta consecuencia sea necesaria. No veo ningún inconveniente en decir que el Mundo natural se hurta a la comprensión *conceptual*. En efecto, esto significaría únicamente que la existencia de la Naturaleza se revela, por ejemplo, a través del algoritmo matemático, no de conceptos, es decir, de *palabras* que tienen un sentido. Y la física contemporánea llega a ese resultado: no podemos *hablar* de la realidad física sin contradicciones; en cuanto pasamos del algoritmo a la descripción verbal nos contradecimos (corpúsculos-ondas, por ejemplo). Así que no habría un *discurso* que revele la realidad física o natural. Ésta (como ya la presentó Galileo) sólo se le revelaría al Hombre mediante el *silencio* articulado del algoritmo. No comprendemos *conceptualmente* o dialécticamente (no podemos *hablar* de) la materia física más que en la medida en que es la «materia prima» de un producto del trabajo humano. Pero la «materia prima» misma no es ni moléculas, ni electrones, etc., sino madera, piedra, etc. Y éstas son cosas que, si bien no están vivas en sí mismas, por lo menos existen en la escala de la Vida (y del Hombre como ser vivo). Ahora bien, parece que el algoritmo, al ser *no temporal*, no revela la Vida. Pero la dialéctica tampoco lo hace. Quizá haya que combinar entonces la concepción de Platón (para la subestructura matemática, incluso geométrica, del Mundo) con la de Aristóteles (para su estructura biológica) y la de Kant (para su estructura física, incluso dinámica), reservando la dialéctica hegeliana para el Hombre y la Historia.

to *es* Tiempo (es decir, si el Hombre es un ser *esencialmente temporal*), el Hombre es *esencialmente* mortal; y él sólo es Concepto, es decir, Saber absoluto o Sabiduría encarnada, si *sabe* que lo es. El *Logos* no se hace carne, no se hace Hombre, más que a condición de querer y poder *morir*.

Y esto hace que comprendamos por qué la *posibilidad III*, adoptada por Hegel, aparece tan tarde en la historia de la filosofía. Negar que el Concepto es eterno, decir que *es* Tiempo, significa negar que el Hombre es inmortal o eterno (al menos en la medida en que es un ser pensante, o en que es verdaderamente un ser humano). Ahora bien, el Hombre no acepta su muerte sino como último extremo; y también como último extremo la filosofía ha aceptado la *posibilidad III*[xx].

«*Alles* endliche *ist dies, sich selbst aufzuheben*», dice Hegel en la *Enciclopedia*. Sólo el Ser *finito* se suprime-dialécticamente a sí mismo. Así que si el Concepto es Tiempo, es decir, si la comprensión-conceptual es *dialéctica*, la existencia del Concepto —y, en consecuencia, la del Ser revelado por el Concepto— es esencialmente *finita*. Luego la Historia misma debe ser esencialmente finita; el Hombre colectivo (la humanidad) debe morir al igual que muere el individuo humano; la Historia universal debe tener un *final* definitivo.

Nosotros sabemos que, para Hegel, este final de la historia viene señalado por el advenimiento de la Ciencia en forma de un Libro, es decir, por la aparición del Sabio o del Saber *absoluto* en el Mundo. Como este Saber absoluto es el *último* momento del Tiempo, es decir, un momento sin *Futuro*, ya no es un momento temporal. Aunque el Saber absoluto *llegue a ser* tal en el Tiempo, o, mejor aún, en tanto que Tiempo o Historia, ese Saber que *ha llegado a ser* ya no es temporal o histórico: es *eterno*; o, si se quiere, es la *Eternidad* revelada a sí misma; es la Sustancia de Parménides-Spinoza que se revela a través de un Discurso (no a través del Silencio) precisamente porque es el *resultado* de un *devenir* histórico; es la Eternidad *producida* por el Tiempo.

Y Hegel lo explicará en el texto de la segunda etapa de la segunda sección de la segunda parte del capítulo VIII.

xx. Vemos así que la expresión «antropo-teísmo» sólo es una metáfora: el Saber absoluto circular, es decir, dialéctico, revela el ser *finito* o mortal; ese ser no es, pues, el ser *divino*, es el ser *humano*; pero el Hombre no puede saberlo como *suyo* más que a condición de saberse *mortal*.

Novena conferencia

INTERPRETACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DEL CAPÍTULO VIII (Continuación)

Retomamos la lectura del capítulo VIII de la PhG allí donde nos detuvimos (al final de la quinta conferencia).

Se trata de la segunda sección de la segunda parte, dedicada al análisis de la existencia del Sabio en el Mundo.

Este análisis de la *existencia*-empírica (*Dasein*) del Sabio se efectúa en tres etapas. Comencé la primera. Hegel hablaba en ella de la relación del Sabio con la *Wirklichkeit*, con la realidad-objetiva. En la segunda etapa habla de las relaciones entre el Sabio y el Tiempo. Por último, en la tercera etapa situará al Sabio en el Tiempo objetivamente-real, es decir, en la Historia.

Hegel procede entonces por abstracción. En realidad, como sabemos, la *Wirklichkeit* y el *Zeit* no se pueden separar: la realidad-objetiva es temporal y el Tiempo no es posible más que en la medida en que es objetivamente-real. Pero Hegel los separa por necesidad del análisis. Habló (en la primera etapa) de la *Wirklichkeit* sin hablar del Tiempo, y ahora habla (en la segunda etapa) del Tiempo *separado* de la realidad-objetiva; dicho de otra manera, habla del Tiempo *abstracto* o de la *noción* del Tiempo.

Hegel plantea la definición del Tiempo en la primera frase de la segunda etapa, donde dice esto (558: 10-12)[1]: «El *Tiempo* es el *Concepto* mismo que *está ahí* [-en-la-existencia-empírica] y que se presenta a la Conciencia [-exterior] {*sich dem Bewusstsein vorstellt*} como [una] intuición vacía (*leere Anschauung*)». Ya he comentado ampliamente las primeras palabras de esa frase. No hay por qué darle más vueltas.

La primera parte de la frase se relaciona, como ya he dicho, con el Tiempo en general, es decir, también con el Tiempo *real* o con la Historia, de la que Hegel hablará en la tercera etapa. Pero la segunda parte de la frase indica que aquí, es decir, en esta segunda etapa, Hegel habla del Tiempo *abstracto*. El Tiempo es aquí «leere *Anschauung*», «intuición *vacía*». Se trata del Tiempo del que habla Kant, del que hablan los filósofos en general: el Tiempo considerado aisladamente, «abstrayendo» de lo

1. StA, 524: 35-36; FMJ, 904; FAG, 911.

que está en él; el «recipiente vacío» que contiene, de hecho, la *realidad* temporal, pero que es considerado en tanto que ese *recipiente* vacío. Y *este* Tiempo, dice Hegel, «*sich dem Bewusstsein vorstellt*», se presenta a la Conciencia-del-*exterior*, se presenta como algo que está *fuera* de la Conciencia. Se trata DEL Tiempo que no es (o mejor, que no es *solamente*) MI Tiempo. Se trata del Tiempo cósmico del que el Hombre *participa*, pero sin *crearlo*. Y se trata asimismo de la *noción* del Tiempo que está *en* mí por oposición al Tiempo *mismo* que también está *fuera* de mí.

Ahora bien, Hegel identifica el Tiempo y el Concepto. Para él, hablar del Tiempo abstracto también significa, así pues, hablar del Concepto abstracto. Y eso es lo que ha dicho aquí: «El Tiempo [entiéndase: el Tiempo *abstracto*] es el Concepto mismo [...] considerado como una entidad *vacía* que se presenta a la Conciencia-del-exterior *desde afuera*». Y ésa es la concepción habitual del Concepto: el Concepto «subjetivo» que está o que puede estar separado de su contenido real; el vaso vacío que *contiene* la realidad; y también el Concepto que existe fuera de mí, independientemente de mí, etc. El Tiempo se interpreta según se interprete el Concepto: si el Concepto se *opone* a la realidad, es decir, si el Saber es una *relación*, entonces el Tiempo mismo se opone a la realidad; y viceversa. Y en cuanto se *distingue* entre el Concepto y la realidad, también debe distinguirse entre el Concepto y el Hombre; si el perro es otra cosa distinta al concepto «perro», este concepto es otra cosa distinta a *mi* concepto de perro; el Concepto es una «idea» más o menos platónica, una entidad no real (un vacío llenado por otra entidad distinta a éste) que se presenta a la Conciencia del exterior *desde afuera*. Y como el Tiempo y el Concepto forman, en realidad, un todo, en cuanto se dice todo esto del Concepto, también hay que decirlo del Tiempo. Y esto es lo que generalmente se hace.

Sólo que en la frase en cuestión Hegel no dice, como yo, «*Die* abstrakte *Zeit*». Dice «*Zeit*» a secas. Parece, así pues, que el Tiempo en general (es decir, el Tiempo real mismo o la Historia) es, para él, «*eine leere Anschauung sich dem Bewusstsein vor-stellt*». Y eso es efectivamente lo que Hegel piensa, como se muestra a continuación.

A primera vista, la frase citada contradice, por tanto, todo cuanto he dicho anteriormente sobre el Tiempo en la PhG. Pero, en realidad, eso no es así. Y para darse cuenta de ello basta con desarrollar un poco la frase elíptica en cuestión. Pues al desarrollarla (y el propio Hegel la desarrolla en lo que sigue) vemos aparecer un aspecto esencial de la concepción hegeliana del Tiempo que antes no hice sino que evocar y que ahora hay que analizar más de cerca.

Según Hegel, la filosofía prehegeliana que *opone* el Concepto (y, en consecuencia, el Tiempo) a la Realidad no es un error accidental. En cuanto aparece sobre la tierra, esa filosofía no es en absoluto un error. Es verdadera *para su época*. Pues el Concepto y la Realidad no coinciden desde el principio: sólo coinciden al final. El Hombre suprime la oposición inicial entre él y el Mundo natural mediante el Trabajo; el Particular suprime la oposición inicial entre él y lo Universal, es decir, el Mundo social y político, mediante sus Luchas. Y mientras el esfuerzo del Trabajo y la Lucha no se hayan acabado, la oposición seguirá siendo real. Mientras eso sea así, el Hombre tendrá entonces razón en decir que el Concepto y la cosa no forman un todo. Y mientras eso sea así, el Tiempo tampoco coincidirá con la Realidad y será *exterior* al Hombre.

La filosofía prehegeliana no *es* falsa. Pero *se vuelve* falsa. Y sólo se vuelve falsa en, por y para el Saber absoluto, para el que el Concepto (y el Tiempo) *coincide* con lo Real, o, mejor aún, para el que el Concepto *es* esa coincidencia. Pero el Saber absoluto, que es universal y homogéneo, no puede aparecer sino en una Realidad que lo es igualmente: ese Saber presupone la homogeneidad y la universalidad del Estado, es decir, del Mundo humano, y la «supresión» de la oposición entre ese Mundo y el Mundo natural. Ahora bien, esto tendrá lugar cuando el Deseo humano esté plena y definitivamente satisfecho. En ese momento ya no habrá Acción negadora: el Hombre estará reconciliado con el Mundo *dado* (que será entonces el *resultado* de su esfuerzo completamente realizado) y con lo que él mismo es en y por ese Mundo. Pero el Deseo y la Acción que surge de éste son la manifestación del Tiempo humano o histórico, es decir, del Tiempo propiamente dicho. El Hombre reconciliado con lo que él *es* ya no *supera* lo real dado. Deja, por tanto, de crear la Historia, deja —dicho de otra manera— de ser el Tiempo. Y si el Estado universal y homogéneo, y la Ciencia que lo revela, acaban la Historia, también acaban el Tiempo.

Así que en cuanto el Concepto y, en consecuencia, el Tiempo *coincidan* con la Realidad-objetiva y dejen de ser *exteriores* al Hombre, el Tiempo dejará de ser un Tiempo histórico o humano, es decir, Tiempo en el sentido propio de la palabra. El Concepto y el Tiempo coinciden en, por y para el Saber absoluto o el Sabio. Es cierto que el Sabio aparece en el Tiempo. Pero su advenimiento «al final de los tiempos» señala el final del Tiempo. Pues el resultado de su acción temporal, la Ciencia, ya no es el Tiempo; la Ciencia es la Eternidad que se revela a sí misma.

Mientras el Tiempo *dure*, mientras haya verdaderamente *tiempo*, el Tiempo y el Concepto serán, así pues, necesariamente *abstractos*. Y la fi-

losofía prehegeliana que lo afirme será, por consiguiente, verdadera, no solamente para su época, sino para todas las épocas: esa filosofía seguirá siendo verdadera hasta el advenimiento del Saber absoluto, es decir, hasta el final de la Historia, es decir, hasta el final del Tiempo en cuanto tal.

En otros términos, en cuanto el Tiempo deje de ser *abstracto*, dejará de ser Tiempo. El Tiempo humano o histórico, es decir, el Tiempo propiamente dicho, es necesaria y esencialmente abstracto. Es abstracto, por una parte, en el sentido de que se *opone* a la Realidad-objetiva. Y, en efecto, mientras el Hombre se *oponga* a la Naturaleza —que es, para él, la Realidad-objetiva—, la Naturaleza será Espacio, no Tiempo: el Tiempo estará solamente en el Hombre y por el Hombre; el Tiempo será, por tanto, si se quiere, *subjetivo*. Y en cuanto el Hombre «suprima» su oposición con la Naturaleza, suprimirá asimismo el Tiempo. Por otra parte, el Tiempo es abstracto también en el sentido de que es *exterior* al Hombre. Pues mientras el Hombre no haya realizado el Estado universal y homogéneo, lo Particular será diferente de lo Universal y el Tiempo de lo Particular, es decir, MI Tiempo, no será EL Tiempo en general: el futuro social y político no será *mi* futuro; yo moriré antes del final de la Historia y naceré después de su comienzo. Pero en cuanto se suprima la oposición entre lo Particular y lo Universal, la Historia se detendrá y el Tiempo también se suprimirá.

Pero el Tiempo es el Hombre mismo. Luego suprimir el Tiempo significa suprimir también al Hombre. En efecto: «El verdadero ser del Hombre es su Acción» (entiéndase: la Acción que *sale bien*). Esto significa que el Hombre es el *resultado* objetivo de su Acción. Ahora bien, el resultado de la acción del Sabio, es decir, del Hombre integral y perfecto que culmina el devenir de la realidad humana, es la Ciencia. Pero la existencia-empírica (*Dasein*) de la Ciencia no es el Hombre; es el *Libro*. La manifestación (*Erscheinung*) de la Ciencia en el Mundo, toda vez que esa manifestación es el Saber absoluto, no es el Hombre, no es el Sabio de carne y hueso, sino el Libro.

Es cierto que el resultado objetivo de la acción se separa siempre del agente y le sobrevive. Pero mientras ese resultado no sea total o perfecto, es decir, universal y homogéneo (inextensible y exento de contradicciones), tendrá un futuro, pues cambiará y perecerá. Así que el resultado no solamente está *en* el Tiempo, sino que *es* Tiempo. Esto significa que es histórico o verdaderamente humano. Y por eso el resultado de la acción de un hombre siempre se realiza en y por —o mejor aún, en tanto que— una nueva acción humana. El resultado de la acción del Sabio es, en cambio, perfecto. Éste entonces no cambia y no puede ser superado;

en pocas palabras, carece de futuro propiamente dicho. Por consiguiente, ese resultado no es un acontecimiento histórico propiamente dicho, no es un auténtico momento del Tiempo. Y afirmar eso significa afirmar que ya no es una realidad humana. Una vez más: la «existencia-empírica» de la Ciencia en el Mundo no es el Hombre, sino el *Libro*.

Esta existencia es, ciertamente, «empírica», y, en cuanto tal, tiene una duración; el Libro también dura: se deteriora, se reimprime, etc. Pero la enésima edición no se diferencia en nada de la primera: no se puede modificar nada en él, no se puede añadir nada. Aunque cambie, el Libro sigue siendo, por tanto, *idéntico* a sí mismo. El Tiempo en el que este Libro dura es, pues, natural o cósmico, pero no histórico o humano. Es cierto que para que el Libro sea un Libro, y no papel encuadernado y garabateado, debe ser leído y comprendido por los hombres. Pero los sucesivos lectores no cambian nada en el Libro. Y si para leer el Libro debe el Hombre *vivir*, es decir, nacer, crecer y morir, su vida, reducida en lo esencial a esta lectura (ya que no olvidemos que, una vez exista el Estado universal y homogéneo y el Deseo esté así plenamente satisfecho, ya no habrá ni Lucha ni Trabajo; la Historia se habrá terminado, ya no habrá nada que *hacer*, y no se será Hombre más que en la medida en que se lea y se comprenda el Libro que revela todo cuanto ha sido y puede ser hecho), no creará nada nuevo: el futuro de Pablo, que todavía no ha leído el Libro, sólo es el pasado de Pedro, que ya lo ha leído. El Tiempo en el que el Hombre-lector-del-Libro dura es, pues, el Tiempo cíclico (o biológico) de Aristóteles, pero no el Tiempo lineal, histórico, hegeliano.

Así que una vez más: realizar el Saber absoluto en forma de Libro, es decir, hacer coincidir el Concepto integral con lo Real considerado en su totalidad, es decir, anular la diferencia entre lo Real y el Tiempo y suprimir con ello la exterioridad del Tiempo en relación con el Hombre, todo eso significa *suprimir* el Tiempo mismo; y significa, en consecuencia, suprimir al Hombre mismo en tanto que individuo libre y temporal. El Tiempo es el Concepto que el Hombre es; entiéndase: el Hombre histórico, es decir, el Hombre-del-Deseo, el Hombre insatisfecho con lo que *es* y con lo que *él* es, es decir, el Hombre que transforma lo dado mediante la Lucha y el Trabajo. Y por eso el Tiempo siempre es esencialmente «abstracto», es decir, exterior a la Realidad natural, que es objetiva en relación con el Hombre, y exterior al Hombre mismo.

Y Hegel lo dice en la frase de la que solamente he citado el principio, deteniéndome en un punto y coma (558: 10-19)[2]:

2. StA, 524: 35-525: 3; FMJ, 904; FAG, 911.

El *Tiempo* es el *Concepto* mismo que *está ahí* [-en-la-existencia-empírica] y que se presenta (*vorstellt*) a la Conciencia [-exterior] como [una] intuición vacía (*leere Anschauung*); por eso el Espíritu aparece-o-se-revela necesariamente en el Tiempo {*erscheint der Geist notwendig in der Zeit*}. Y aparece-o-se-revela en el Tiempo mientras no haya *captado-o-comprendido* (erfasst) su Concepto puro; es decir, [mientras] no haya anulado (*tilgt*) el Tiempo. El Tiempo es el Yo-personal puro y *exterior* contemplado-intuitivamente {*angeschaute*}, [y] *no captado-o-comprendido* por el Yo-personal; [el Tiempo es] el Concepto sólo contemplado-intuitivamente. En cuanto el Concepto se capte-o-se-comprenda a sí mismo, suprimirá-dialécticamente su forma-temporal, comprenderá-conceptualmente (*begreift*) la contemplación-intuitiva {*Anschauen*} y será contemplación-intuitiva comprendida-conceptualmente y que-comprende-conceptualmente {*begriffnes und begreifendes Anschauen*}.

Hegel decía en las *Lecciones de Jena*: «*Geist* ist *Zeit*», «El Espíritu *es* Tiempo». Aquí dice: «*Der Geist* erscheint [...] in *der Zeit*», «El Espíritu *aparece* [...] *en* el Tiempo». ¿Ha cambiado de opinión? No lo creo. A mi juicio, se trata de una mera diferencia terminológica. Allí *Geist* significaba también «*Volks-geist*»; se trataba del Espíritu en vías de *convertirse* en Espíritu. Aquí se trata del Espíritu ya *convertido* en Espíritu, es decir, del Espíritu acabado y perfecto que se revela a sí mismo en y por —o en tanto que— *Wissenschaft* (Ciencia absoluta), o como dice Hegel aquí: que ha «captado-o-comprendido su Concepto puro». O también: *Geist* significaba allí «Hombre», mientras que aquí esa palabra se refiere a un *Libro*.

El Libro resultado de la actividad del Sabio, es decir, el Libro que realiza el Saber absoluto por ser la existencia-empírica de la Ciencia, no es en modo alguno una entidad puramente *natural*, no es comparable a una piedra, por ejemplo. Ese Libro tiene un *Sentido*; es un *Discurso*, una entidad que se revela su Sentido a sí misma. Por una parte, el Libro es, pues, una entidad *espiritual*. Y como su contenido es total, puesto que no revela más que su propio contenido, hay que decir que el Libro *es* el Espíritu integral: der *Geist*. Pero, por la otra, este Libro no es en modo alguno un ser *humano*. El Libro revela su contenido sin modificarlo; no tiene, por tanto, Deseo, no es una Acción. Dicho de otra manera: al permanecer eternamente idéntico a sí mismo, el Libro carece de un auténtico futuro. No es, pues, Tiempo. Y como su contenido eterno no se relaciona más que consigo mismo, el Libro no solamente es *eterno*, *es* la Eternidad. Pero el Libro es el resultado de la actividad del Sabio, que, en tanto que Hombre y Ciudadano del Estado perfecto, integra toda la evolución histórica de la humanidad. Así, esta historia sólo es, a fin de cuentas, la historia del *Libro* o, más exactamente, de la evolución del

Saber que lleva hasta ese Libro. Y el Tiempo es esta *historia* del Libro. Luego: si *Geist* significa el Espíritu *culminado* o que-existe-empíricamente en tanto que *Libro* (que se separa del Hombre integral o del Sabio tras la caída de éste en el pasado *absoluto*, es decir, tras el final de la Historia), entonces ya no se puede decir que el Espíritu *es* Tiempo; hay que decir que es la Eternidad. Pero Parménides y Spinoza cometieron un error al creer que la Eternidad puede ser *revelada* (a través del Discurso-*Logos*) sin el Tiempo. Y Platón cometió un error al creer que la Eternidad es independiente del Tiempo, del mismo modo que Aristóteles se equivocó al decir que la Eternidad existe en el Tiempo en tanto que Eternidad. Por último, Kant también se equivocó al pensar que la Eternidad precede (ontológicamente) al Tiempo. No, dice Hegel: la Eternidad (revelada a través del Discurso) es el *resultado* del Tiempo, es el Tiempo que ha muerto de una muerte por así decir natural; y solamente esta Eternidad, que presupone el Tiempo y que se sigue de éste al ser su integración, puede ser revelada a través de la Palabra (*Logos*) *humana*. La Eternidad no existe en el Tiempo en tanto que Eternidad, pues mientras el Tiempo dure es éste el que existe, no la Eternidad. Pero la Eternidad, o el Espíritu (integral), *aparece en* el Tiempo. Pues el Libro se ha escrito en un momento determinado del Tiempo y no puede ser escrito más que en el último momento del Tiempo, ya que procede de la totalidad del Tiempo. Esto significa que ese Libro ya está, en potencia, en el primer momento del Tiempo. Y a esta presencia tácita del Espíritu integral en el Tiempo (es decir, a la presencia del final del Tiempo en su inicio mismo y a lo largo de toda su duración; o también: a la *finitud esencial* del Tiempo) Hegel la llama «manifestación del Espíritu *en* el Tiempo». Ahora bien, esta «manifestación», que *es* el Tiempo, no resulta ser sino el Hombre en su evolución temporal, es decir, lo que Hegel llamó precisamente *Geist* en sus *Lecciones de Jena*. Según *esta* acepción, hay que decir, por tanto, «*Geist* ist *Zeit*».

Así que como dice Hegel: «El Espíritu [...] aparece-o-se-revela en el Tiempo mientras no haya *captado-o-comprendido* su Concepto puro, [...] no haya anulado el Tiempo». Y esta anulación del Tiempo se efectúa en y por la Ciencia en el último momento del Tiempo. En efecto, el Objeto y el Sujeto coinciden en y por la Ciencia; el Hombre no habla ahí más que de sí mismo; él es una Conciencia-de-sí, no una Conciencia-exterior. Ahora bien, el Hombre que ya no se relaciona con un *Gegen-stand*, con un objeto-cósico opuesto a él, ya no necesita *negar* para mantenerse en la existencia y conservar su identidad consigo mismo. Y el Hombre que ya no *niega* tampoco tiene un auténtico *futuro* (puesto que acepta para siempre el presente dado). Ya no *es*, pues, el Tiempo

hegeliano o histórico. Ese Hombre es el Ciudadano del Estado perfecto, que está plena y definitivamente *satisfecho* con ese Estado. Nada cambia ni puede ya cambiar, así pues, en ese Estado universal y homogéneo. Ya no hay Historia, el futuro es un pasado que ya ha sido; la vida es puramente biológica. Ya no existe, por tanto, el Hombre propiamente dicho. Tras el final definitivo del Hombre histórico, lo humano (el Espíritu) se ha refugiado en el Libro. Y este último ya no es, pues, el Tiempo, sino la Eternidad[1].

Puede decirse entonces, como Hegel lo hace en el texto citado, que el Tiempo es el Concepto sólo en tanto que «contemplado-intuitivamente» (*angeschaute*), no en tanto que «comprendido-conceptualmente» (*begreift*). En efecto, la *Anschauung* es la contemplación de algo que está fuera de quien lo contempla: un estado de la Conciencia-exterior, no de la Conciencia-de-sí. Ahora bien, no hay Tiempo más que allí donde hay efectivamente *Bewusstsein*, Conciencia-exterior, es decir, existencia-humana en el sentido propio de la palabra, o existencia de un ser que se *opone* radicalmente al Mundo natural y que lo transforma esencialmente con el fin de «suprimir» esa oposición. En cuanto lo consiga, la Conciencia-exterior se convertirá en Conciencia-de-sí, el Sujeto coincidirá con el Objeto, la Ciencia aparecerá sobre la tierra y el Tiempo se anulará mediante la anulación del Deseo y de la Acción histórica o humana.

Hegel desarrolla aún más su idea en el pasaje que termina el párrafo. Dice ahí esto (558: 19-27)[3]:

> Por consiguiente, el Tiempo aparece-o-se-revela como el destino y la necesidad del Espíritu que no está culminado-o-perfeccionado (*vollendet*)

1. El hecho de que la Palabra-Concepto (*Logos*) se *separe* del Hombre al final del Tiempo y de que ya no exista-empíricamente en forma de realidad-humana, sino en tanto que Libro, revela la *finitud esencial* del Hombre. No muere solamente este o aquel hombre: muere el Hombre en cuanto tal. El final de la Historia es la *muerte* del Hombre propiamente dicho. Tras esa muerte quedan: 1) cuerpos vivos con forma humana, pero privados de Espíritu, es decir, de Tiempo o de poder creador; y 2) un Espíritu que existe-empíricamente, pero en forma de una realidad inorgánica, sin vida: en tanto que Libro, que, al no ser ni siquiera vida animal, ya no tiene nada que ver con el Tiempo. La relación entre el Sabio y su Libro es, pues, exactamente análoga a la del Hombre y su *muerte*. Mi muerte es evidentemente mía; no es la muerte de otro. Pero solamente es mía en el futuro; ya que uno puede *decir* «Voy a morir», pero no «Estoy muerto». Lo mismo sucede con el Libro. Es mi obra, no la de otro; y trata de mí, no de otra cosa. Pero yo estoy en el Libro, yo soy ese Libro, sólo mientras lo escribo o lo publico, es decir, mientras todavía es un futuro (o un proyecto). El Libro se separa de mí una vez publicado. Deja de ser yo, al igual que mi cuerpo deja de ser yo tras mi muerte. La muerte es tan impersonal y eterna, es decir, tan inhumana, como impersonal, eterno e inhumano es el Espíritu plenamente realizado en y por el Libro.
3. StA, 525: 3-11; FMJ, 904-905; FAG, 911.

> en sí mismo; [como] la necesidad de enriquecer la parte que la Conciencia-de-sí tiene en la Conciencia [-exterior], de poner en movimiento [-dialéctico] la *inmediatez del En-sí*, [que es] la forma como la Sustancia se presenta en la Conciencia [-exterior], o, al revés, tomando el En-sí como la *entidad interna-o-íntima*, [como la necesidad] de realizar y revelar lo que sólo existe primero *interior-o-íntimamente*, es decir, de consagrarlo a la Certeza-subjetiva de sí mismo.

Siempre es lo mismo. El Tiempo es la Historia; pero la Historia es esencialmente finita. Y la Historia es la progresiva transformación de la *Bewusstsein* en *Selbstbewusstsein*; es decir, la historia de la Filosofía a fin de cuentas. Pero esta historia de la Filosofía presupone una Historia en el sentido corriente del término, cuyo transcurso «pone en movimiento [...] el En-sí» y «realiza y manifiesta-o-revela lo que sólo existe primero *interior-o-íntimamente*». Ahora bien, la transformación esencial de la Naturaleza y la realización objetiva de la idea subjetiva no se llevan a cabo sino por medio de la Acción de la Lucha y del Trabajo. Mientras el Hombre luche y trabaje, habrá Historia, habrá Tiempo, y el Espíritu no estará en ninguna otra parte más que en el Tiempo, donde ese Espíritu existe en tanto que esas luchas y esos trabajos del Hombre. Pero en cuanto la Historia se haya «culminado-o-perfeccionado» (*vollendet*), es decir, en cuanto el Hombre lo haya realizado *todo*, la Historia se detendrá definitivamente y el Tiempo se anulará, el Hombre morirá o desaparecerá en tanto que Hombre histórico y el Espíritu subsistirá en tanto que Espíritu que ya no cambia y que *es* así la Eternidad.

Ahora vienen las aplicaciones de esta concepción de la relación entre la Eternidad, el Tiempo y el Concepto (558: 28-35)[4]:

> Por esa razón debe decirse que nada *se-sabe-o-se-conoce* que no esté en la *experiencia* (Erfahrung); o para expresar también lo mismo: [nada] que no esté presente-o-dado (*vorhanden*) como una *verdad sentida*, [o] como una entidad-eterna *revelada interior-o-íntimamente*, [o] como algo sagrado *en-lo-que-se-cree*, etc., según las [diversas] expresiones que se suelen usar. Pues la experiencia es precisamente el hecho de que el contenido —y ese contenido es el Espíritu— es [existe] *en sí*, [es decir, que] es sustancia y, en consecuencia, un *objeto-cósico* de la *Conciencia [-exterior]*.

Esto es claramente una paráfrasis del comienzo de la Introducción de la *Crítica de la razón pura*. Lo real precede al conocimiento en el Tiempo,

4. StA, 525: 12-19; FMJ, 905; FAG, 911.

dice allí Kant. Y Hegel lo acepta, evidentemente; mientras el Concepto *sea* Tiempo, se *relacionará* con otra cosa distinta a sí mismo, y, en esa relación, la cosa es anterior al Concepto. Pero Hegel toma el término *Erfahrung* en un sentido muy amplio. Entiende por éste, entre otras cosas, la experiencia religiosa. Así que en la frase en cuestión Hegel también está diciendo esto: para que la Eternidad pueda ser *revelada* hace falta primero que exista el Tiempo. Pero, en el Tiempo, el Concepto está *fuera* de lo Real. Y debe ser igualmente así entonces para el concepto de Espíritu: el concepto de Espíritu debe ser concebido como exterior al Espíritu real. Ahora bien, el Espíritu que es exterior a su concepto (es decir, exterior al Hombre) es Dios. Luego: mientras el Tiempo dure, es decir, hasta el advenimiento de la Ciencia, el Espíritu se le revelará al Hombre en forma de un Saber teo-lógico. Mientras la Historia dure habrá necesariamente, así pues, Religión, y, si se quiere, Dios. Pero la causa última y la razón profunda de la existencia de la Religión (y de Dios) está incluida en la naturaleza misma del Tiempo o de la Historia, es decir, del Hombre. (No es que Dios cree al Hombre antes del Tiempo; es que el Hombre crea a sus dioses en el transcurso de la Historia). En efecto, dice Hegel, la Experiencia (*Erfahrung*) —la religiosa y el resto— «es el hecho de que [...] el Espíritu existe en tanto que [...] un objeto-cósico de la Conciencia-exterior». Pero el Hombre *es* precisamente la oposición entre el Conocimiento y lo Real. Pues el Hombre *es* la existencia-empírica (*Dasein*) de la revelación del Mundo, una revelación que, aun estando en el Mundo, es *otra* cosa distinta al Mundo (natural) que ésta revela. Y esta Conciencia-exterior no alcanza el Saber más que relacionándose con un *objeto*-cósico. Así, para que el Hombre pueda conocerse a sí mismo debe primero objetivarse, exteriorizarse, convertirse en un Mundo: «El Hombre —dice Hegel— debe primero realizarse y objetivarse por medio de la Acción antes de poder conocerse». Y la objetividad del Hombre es precisamente la existencia de sus Trabajos y de sus Luchas, es decir, la existencia de la Historia que el Tiempo *es*. Ahora bien, mientras el Tiempo dure, mientras haya Historia, el Objeto seguirá siendo *exterior* al Sujeto y el Hombre no se reconocerá, por tanto, en sus obras objetivas; el Mundo histórico que él ha creado se le aparecerá como un Mundo creado por otra cosa distinta: por un Espíritu, ciertamente, pero por un Espíritu que no es el suyo, es decir, por un Espíritu divino. Y por eso habrá necesariamente Religión (y Dios) mientras haya Hombre, Historia y Tiempo.

La Religión es, así pues, un epifenómeno del Trabajo humano. Es un fenómeno esencialmente histórico. De este modo, el Espíritu, incluso en su manifestación teo-lógica, es esencialmente un *devenir*. Así que no hay Dios revelado fuera de la Historia. O también: la Eternidad no puede

ser una *Verdad*, es decir, una realidad revelada por el Hombre (a través del Discurso-*Logos* humano), más que a condición de ser el *resultado* de un *devenir*, es decir, del Tiempo. Por tanto, el «Espíritu absoluto» hegeliano no es «Dios» en el sentido corriente de la palabra: ese Espíritu *es* su propio *devenir*, toda vez que la Palabra revela ese devenir en su integridad, transformándolo así en Verdad; y el devenir en el que consiste el Espíritu es el Tiempo o el Hombre, es la Historia *humana*.

Hegel lo dice en la siguiente frase (558: 35-39)[5]: «Pero esta sustancia en la que consiste el Espíritu es el *devenir* de sí mismo, [el devenir del Espíritu] que llega a ser para sí lo que es *en sí*. Y en verdad éste es en sí *el Espíritu* sólo en tanto que es ese devenir que se refleja en sí mismo». El *devenir* del Espíritu que la Historia *es*, o el devenir histórico de la humanidad, no es nada más que el devenir de la Ciencia que el «Espíritu absoluto» o el Espíritu *convertido* en Espíritu *es*, es decir, que el Espíritu culminado o perfeccionado y revelado a sí mismo a través de sí mismo es. Éste sigue siendo entonces, si se quiere, el Hombre; pero el Hombre *muerto*, o, si se prefiere, el Hombre *convertido* en Dios. Es cierto que un «Dios» que se ha constituido en el Tiempo o en tanto que Tiempo a partir del Hombre no es verdaderamente Dios. Pero el Hombre que se ha *convertido* en «Dios» tampoco es verdaderamente un Hombre. Sea como sea, la Historia es, para Hegel, el devenir del «Espíritu absoluto», es decir, del Espíritu perfectamente revelado y plenamente realizado en y por la Ciencia; la Historia es, pues, el devenir de la Ciencia, y esto significa que la Historia es la historia de la Filosofía.

Esto es lo que efectivamente dice Hegel (558: 39-559: 2)[6]:

> El Espíritu es en sí el movimiento [-dialéctico] en el que el conocimiento consiste; [a saber] la transformación del *En-sí* mencionado [más arriba] en *Para-sí*, de la *Sustancia* en *Sujeto*, del objeto-cósico de la *Conciencia* [*-exterior*] en objeto-cósico de la *Conciencia-de-sí*, es decir, en [un] objeto-cósico [que queda] también suprimido-dialécticamente, o [en otros términos] en *Concepto*.

Ahora bien, añade Hegel en la frase siguiente, ese movimiento dialéctico que es Tiempo o Historia, es decir, historia del *conocimiento* humano o de la Filosofía a fin de cuentas, es un movimiento *circular*. La Ciencia, que revela ese movimiento en tanto que culminado, también debe ser, por tanto, *circular* (559: 2-4)[7]: «El movimiento [-dialéctico en

5. StA, 525: 19-22; FMJ, 905; FAG, 911.
6. StA, 525: 22-27; FMJ, 905; FAG, 911.
7. StA, 525: 27-29; FMJ, 905; FAG, 911.

el que Espíritu consiste] es el círculo que retorna a sí mismo, que presupone su comienzo y [que] no lo alcanza (*erreicht*) más que al final». El Tiempo de Hegel (es decir, el Tiempo histórico o humano) es, pues, un *círculo*, y sólo se diferencia del Tiempo aristotélico o biológico por el hecho de que no es *cíclico*: el círculo hegeliano no puede ser recorrido sino una sola vez.

En efecto, el «movimiento-dialéctico» circular es el Tiempo, es decir, la Historia. Ahora bien, la Historia es la *oposición* entre el Hombre y el Mundo (natural). El *comienzo* del «movimiento» no está en movimiento; aquél es, pues, la ausencia de *oposición* entre el Hombre y el Mundo, o lo que es lo mismo: la ausencia de Hombre. Pero Hegel ha dicho: «El círculo [...] *presupone* su comienzo». Es decir: el Tiempo *presupone* el Espacio; el Hombre *presupone* el Mundo; la identidad del Hombre y del Mundo es *anterior* al Hombre. Dicho de otra manera, esta identidad es la identidad *no* revelada del Mundo, que es inescrutable o mudo porque todavía no incluye al Hombre. Ahora bien, este *origen* del Hombre no existe *para* el Hombre. Pues el Ser-*para*-el-Hombre es el Ser-*revelado*-por-el-Concepto, y en cuanto hay *revelación* del Ser ya hay un Hombre que lo revela a través de su Discurso. Y el Hombre es Acción, es decir, la *oposición* entre el Hombre y el Mundo, es decir, el «movimiento-dialéctico» o el tiempo precisamente. Así que el Tiempo (humano) tiene un *comienzo* en el Mundo: la historia comienza en un Mundo (natural) ya existente. Pero la Historia es la historia de la Acción humana, y esta Acción es la «*supresión*-dialéctica» de la oposición entre el Hombre y el Mundo. Y la «supresión» de la oposición es la «supresión» del Hombre mismo, es decir, de la Historia y, por tanto, del Tiempo (humano). El *final* del «movimiento» también es, pues, *Identidad*, al igual que lo es su *comienzo*. Sólo que, *en el final*, la Identidad la ha *revelado* el Concepto. El «movimiento», es decir, la Historia, que es a fin de cuentas el proceso de la revelación del Ser a través del Discurso, no *alcanza* (*erreicht*) entonces su comienzo más que al *final*: la *identidad* del Hombre y el Mundo no existe *para* el Hombre, o no existe en tanto que revelada a través del Discurso humano, más que al final de la Historia. Luego la Historia que ha *comenzado* tiene necesariamente un *final*, y ese *final* es la revelación discursiva de su *comienzo*. (Toda vez que ese «comienzo» es, como sabemos, el Deseo antropógeno, y el «final» es la comprensión de ese Deseo tal y como se expone en la PhG). Pero si el *comienzo* del Hombre, de la Historia y del Tiempo no existe *para* el Hombre más que al *final* del Tiempo y de la Historia, ese final ya no es un nuevo *comienzo* ni para el Hombre ni del Hombre, sino que es verdaderamente su final. En efecto, la identidad revelada del Hom-

bre y el Mundo *suprime* el Deseo, que es precisamente el *comienzo* de la Historia, del Hombre y del Tiempo. El Círculo del Tiempo no puede ser recorrido, por tanto, sino una sola vez; la Historia se acaba, pero ya no vuelve a comenzar; el Hombre muere y no resucita (al menos como Hombre)[II].

Pero aun no siendo cíclico, el Tiempo es necesariamente *circular*: en el *final* se alcanza la Identidad del *inicio*. Sin esta Identidad (es decir, sin el Mundo natural), la Historia no habría podido *comenzar*; y ésta no se acabará hasta el restablecimiento de esa Identidad; pero entonces la Historia se acaba necesariamente. Luego volvemos finalmente al punto de partida: a la nada del Hombre.

La Ciencia, que revela la *totalidad* integrada del Hombre, es decir, el curso *acabado* de la Historia, también debe ser, por tanto, circular. Y esta circularidad de la Ciencia es el *único* criterio de su *verdad* absoluta, es decir, de su perfecta adecuación con la *totalidad* de la Realidad. En efecto, si lo Real (humano) es un *devenir*, ninguna de sus revelaciones parciales o «momentáneas» es *verdadera* en el sentido fuerte del término: como la Acción «suprime» cada vez lo Real, el Concepto que lo revela correctamente en un determinado momento deja de ser verdadero en otro momento. Lo único que no cambia es el *conjunto* del «movimiento», es decir, el conjunto integrado de la Historia, del Hombre y del Tiempo; así que lo único que permanece idéntico a sí mismo es la *totalidad* del devenir, y, en consecuencia, lo único realmente *verdadero* es la revelación de esa totalidad.

La Ciencia debe ser, por tanto, circular, y sólo una Ciencia circular es una Ciencia acabada o absoluta. El advenimiento de esta Ciencia es así la prueba del *final* de la Historia, del Hombre y del Tiempo. Cuando el Discurso humano parte de un punto cualquiera y, progresando necesariamente (conforme a la necesidad lógica), retorna a su punto de partida, se ve que la *totalidad* del Discurso se ha agotado. Y el agotamiento del Discurso también es el agotamiento de la Historia, es decir, del Hombre y del Tiempo.

Al igual que la Historia, el Hombre y el Tiempo, la Ciencia es, así pues, *circular*. Pero aunque el Círculo histórico no se recorra sino una

II. Pasando al plano ontológico, puede decirse que la unicidad del Círculo proviene del hecho de que el Ser (que incluye al Hombre) incluye la Antítesis o la *Negatividad*. La Vida biológica procede por *posiciones*; la Historia procede por *negaciones*, así que es imposible *rehacer* la Historia, pues todo progreso histórico es una *negación* de lo que *es* y ha *sido*. Y la Historia *progresa* mientras haya posibilidad (efectiva) de *negación*; pero cuando ya no la haya, ella se detendrá *definitivamente*.

sola vez, el Círculo de la Ciencia es un *ciclo* que se repite eternamente[III]. Hay una *posibilidad* de repetición de la Ciencia y esa repetición es incluso *necesaria*. En efecto, el contenido de la Ciencia no se relaciona más que consigo mismo: el Libro *es* su propio contenido. Ahora bien, el contenido del Libro no se revela plenamente más que al final del Libro. Y como ese contenido es el Libro mismo, la respuesta que al final se dé a la pregunta de qué es el contenido no puede ser otra que el *conjunto* del Libro. Así, una vez llegados al final, hay que *releer* (o repensar) el Libro; y este ciclo se repite *eternamente*[IV].

Así pues, la Ciencia no es solamente circular, sino también cíclica. Pero, en un ciclo, el Futuro siempre es también un Pasado. Luego no hay un auténtico Futuro. Esto significa que el Tiempo propiamente dicho, el Tiempo humano o histórico, no existe. Si se quiere decir que el movimiento-dialéctico de la Ciencia es Tiempo, hay que decir que éste es un Tiempo *cíclico*, es decir, un Tiempo donde no prima el Futuro; así que el Tiempo *es* la Eternidad; en pocas palabras, se trata del Tiempo biológico de Aristóteles. Y por eso la «existencia-empírica» de la Ciencia no es el Hombre histórico, sino un Libro de papel, es decir, una entidad *natural*. Es cierto que para que el Libro sea Libro, es decir, algo distinto al papel, debe ser leído y comprendido por los hombres. Pero el hombre que lo lee ya no crea nada y tampoco cambia en nada; él ya no es, pues, el Tiempo donde prima el Futuro o la Historia; dicho de otra manera, él no es un Hombre en el sentido fuerte de la palabra. Este hombre es también un ser casi natural o cíclico: un *animal* racional que cambia y se reproduce aun permaneciendo eternamente *idéntico* a sí mismo. Y este «animal racional» es el *absoluter Geist*, el Espíritu *convertido* en Espíritu o el Espíritu culminado-y-perfeccionado; es decir, *muerto*.

Lo que sigue es una especie de conclusión.

Hegel comienza *resumiendo* todo cuanto ha dicho sobre la relación entre el Espíritu, o el Ser-revelado-por-el-Concepto, y el Tiempo (559: 4-14)[8]:

III. Y es que en la Ciencia ya no hay *Negatividad*: el Saber absoluto no modifica el Ser que revela porque sólo surge cuando el Hombre está satisfecho con lo que él *es* y, por tanto, cuando ya no *actúa*.

IV. En la *Logik*, el Ser se revela finalmente como la Idea. La respuesta final a la pregunta «¿Qué es el Ser?» es, pues, «El Ser es la Idea». Pero si se pregunta «¿Qué es la Idea?», hay que responder «La Idea es el *Sein*, que es *Nichts*, es decir, la Idea es *Wesen*, etc.». Dicho de otra manera, hay que releer el conjunto de la *Logik*.

8. StA, 525: 29-38; FMJ, 905-906; FAG, 911-912.

> En la medida, pues, en que el Espíritu es necesariamente esta distinción-o-diferenciación en el interior de sí mismo, su totalidad se sitúa, [cuando es] contemplada-intuitivamente, frente-y-en-oposición-a (*gegenüber*) su Conciencia-de-sí simple-o-indivisa. Y como esta totalidad [del Espíritu] es la entidad-distinguida-o-diferenciada, ella está distinguida-o-diferenciada en su Concepto puro contemplado-intuitivamente que *el Tiempo* es, y en su contenido que el *En-sí* es. La Sustancia [considerada] en tanto que Sujeto tiene en sí misma una necesidad, [que es] *primero interna-o-íntima*, de representarse (*darzustellen*) en sí misma tal y como ella es *en sí*; [a saber,] *como Espíritu*. Sólo la representación (*Darstellung*) objetiva-y-cósica y culminada-y-perfecta es al mismo tiempo la reflexión de la Sustancia, es decir, su convertirse [que la transforma] en Yo-personal.

Este texto no aporta nada nuevo. Ya me sirvió para comentar los textos anteriores, de modo que todo cuanto he dicho hasta aquí puede servir de comentario a este texto. Me contento entonces con traducirlo.

Lo mismo sucede con la siguiente frase, donde Hegel dice con todas las letras que la Ciencia no puede aparecer más que al final de la Historia, es decir, que sólo hay verdad *absoluta* si la Historia tiene un final (lo cual quiere decir: si el Hombre es esencialmente mortal). Ésta es la traducción de esa célebre frase (559: 14-16)[9]:

> Por consiguiente, mientras el Espíritu no se haya culminado-o-perfeccionado *en sí*, [mientras no se haya culminado-o-perfeccionado] como Espíritu-del-mundo [-histórico] {*Weltgeist*}, no podrá alcanzar su culminación-o-su-perfección como Espíritu *consciente-de-sí* {selbstbewusstser *Geist*} [es decir, filosófico].

El *Weltgeist* es la Historia de la humanidad. El *selbstbewusstser Geist* es la Ciencia.

Por último, Hegel escribe en un comentario final lo que ya dije sobre la Religión o la Teo-logía al comentar el pasaje de la *Erfahrung* (559: 16-19)[10]: «Así que el contenido de la Religión [cristiana] expresa en el Tiempo qué *es* el *Espíritu* [humano] antes que la Ciencia [hegeliana]; pero esta última es el único saber verdadero que el Espíritu [humano] tiene de sí mismo».

Mientras la Historia, el Hombre y el Tiempo duren, el Ser-revelado será concebido como un Espíritu *trascendente* y divino. Y la supresión

9. StA, 525: 38-526: 1; FMJ, 906; FAG, 912.
10. StA, 526: 1-3; FMJ, 906; FAG, 912.

de la *trascendencia* del Espíritu (que entraña la supresión de la Teología) señalará el *final* de la Historia, del Hombre y del Tiempo. Pero la Realidad no se revela, ni la Verdad aparece, más que al final *del Tiempo*. Pues, en realidad o en verdad, el Espíritu-Eternidad es el *resultado* del Tiempo y de la Historia: es el *Hombre* muerto, no un Dios resucitado. Y por eso la *realidad* del Espíritu eterno (o absoluto) no es un Dios trascendente que vive en el Cielo, sino un Libro escrito por un hombre que vive en el Mundo natural.

Décima conferencia

INTERPRETACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DEL CAPÍTULO VIII (Continuación y fin)

Pasamos ahora a la tercera y última etapa de la segunda sección de la segunda parte del capítulo VIII.

La segunda parte trata del Sabio. Su segunda sección analiza la aparición del Sabio en el Mundo real. Y ese análisis se desarrolla en tres etapas.

En la primera etapa, Hegel habló de la relación entre el Sabio, que es la Ciencia encarnada (y que Hegel llama «*das absolute Wissen*»), y la *Wirklichkeit*, la Realidad-objetiva, considerada independientemente del Tiempo. La segunda etapa trataba de la relación entre el Sabio o el Saber absoluto y el Tiempo. Hemos visto que el Saber absoluto aparece en el último momento del Tiempo; el advenimiento de la Ciencia al Mundo acaba el Tiempo (lo cual quiere decir: acaba la Historia, ya que el Tiempo de Hegel es esencialmente el Tiempo humano o histórico); la Ciencia misma ya no es un fenómeno esencialmente temporal, pues la Ciencia acabada es la Eternidad que se ha revelado a sí misma.

Ahora bien, la separación de la Realidad-objetiva y el Tiempo es puramente artificial. De hecho, la Realidad-objetiva es esencialmente temporal y el Tiempo es esencialmente real, incluso objetivamente-real. Para analizar las relaciones entre el Sabio y el Mundo real hay que reunir, por tanto, los análisis de las dos primeras etapas: hay que hablar de la Realidad-temporal o, lo que es lo mismo, del Tiempo real. Y esto es cuanto Hegel hace en la tercera etapa.

Para Hegel, al menos en la PhG, el Tiempo es el Tiempo humano, es decir, histórico. Por consiguiente, la Realidad-temporal o el Tiempo-real no es, para él, la Naturaleza que dura en tanto que Cosmos o Vida orgánica, sino la Historia y nada más que la Historia.

En efecto, cuando Hegel señala en la primera frase el tema de la tercera etapa de su análisis, sólo está hablando de la *Geschichte*, de la Historia. Dice ahí esto (559: 20-22)[1]: «El movimiento [-dialéctico], que

1. StA, 526: 4-6; FMJ, 906; FAG, 912.

consiste en el acto [del Espíritu] de hacer surgir de sí (*von sich hervorzutreiben*) la forma de su Saber, es el Trabajo que el Espíritu realiza en tanto que *Historia objetivamente-real* {wirkliche Geschichte}».

La primera etapa dialéctica (tesis) trataba de la *Wirklichkeit*. En la segunda etapa (anti-tética) se habló del *Zeit*. La tercera etapa (sintética) debe tratar del «*wirkliche* Zeit». Ahora bien, Hegel dice «*wirkliche* Geschichte». Los términos *Zeit* y *Geschichte* son entonces rigurosamente equivalentes. Dicho de otra manera, el Sabio no aparece en el seno de una Naturaleza que dura en el Tiempo cósmico o biológico, sino en la *wirkliche Geschichte*, es decir, en el seno de un «Mundo» esencialmente histórico. Así que el advenimiento de la Ciencia al Mundo solamente puede comprenderse en y por la Historia.

Pero la frase citada confirma lo que dije anteriormente, a saber: el hecho de que, para Hegel, la historia de la humanidad se reduce en última instancia a la historia de la Filosofía. Dice, en efecto, que «el trabajo que el Espíritu [es decir, la humanidad] realiza en el transcurso de la historia» consiste en la producción de un *Wissen*, de un Saber. Y ese Saber es el Saber que el Espíritu (es decir, el Hombre) tiene de *sí mismo*. El progreso histórico es, pues, en última instancia, un progreso de la Conciencia-de-sí, es decir, un progreso filosófico, un progreso que conduce al «Saber absoluto» como *plenitud* de la Conciencia-de-sí, es decir, que conduce al Sabio o al Hombre integral que expresa su Conciencia-de-sí total en y por la Ciencia. La Historia es, ciertamente, una *síntesis* de la *Wirklichkeit* y el *Zeit*. Y eso significa que la Filosofía (que, como acabamos de ver, no es nada más que la Historia *comprendida*) presupone, por una parte, la existencia de una Naturaleza independiente del Tiempo y, en consecuencia, del Hombre; eso es la *Wirklichkeit*, la Realidad-objetiva. Por la otra, la Filosofía presupone el *Zeit*, el Tiempo mismo, es decir, el Hombre-del-Deseo-y-de-la-Acción. Así que no hay Filosofía sin Naturaleza y sin Acción histórica —en el sentido fuerte de la palabra— efectuada en el seno de esa Naturaleza. Pero, para Hegel, la Realidad-objetiva y el Tiempo, es decir, la Naturaleza y la Historia («Acción de la Lucha y del Trabajo»), no son sino elementos-constitutivos (*Momente*) de la auténtica Realidad que es el *Wissen*, es decir, el Discurso que revela el Mundo y el Hombre histórico y que es así Filosofía. El hombre propiamente dicho, verdaderamente real en tanto que Hombre, es, pues, el Filósofo. El Hombre-natural o el animal de la especie *Homo sapiens*, por una parte, y el Hombre-de-la-Acción-histórica, es decir, el Hombre-de-la-Lucha-y-el-Trabajo, por la otra, no son sino las condiciones necesarias de la realidad verdaderamente humana que es la existencia *filosófica* del Hombre. La Naturaleza existe para que el Hombre pueda pelearse y trabajar. Pero el Hombre sólo se

pelea y trabaja para poder *hablar* de lo que hace, para tomar *conciencia-de-sí* como ese ser que ha hecho cuanto ha hecho peleándose y trabajando. Ahora bien, la Conciencia-de-sí y la Filosofía son una sola y misma cosa. Luego el Hombre lucha y trabaja para poder convertirse en Filósofo; o más exactamente, para poder *satisfacerse* en tanto que Filósofo, es decir, para convertirse en un Sabio y producir la Ciencia.

El que no es filósofo no sospecha, ciertamente, nada de esto. Cree, cuando lucha y trabaja, que está persiguiendo otros fines. Pero lo cree precisamente porque no es filósofo, porque no es verdaderamente consciente-de-sí: ese hombre no sabe qué es él, ni qué hace ni por qué lo hace.

El Hombre, incluso sin darse cuenta de ello, tiende, en realidad, a convertirse en Filósofo. Pero sólo quienes tienden de modo consciente a ello *son* filósofos. Y para quienes *comprenden* la Historia y no solamente la crean o la sufren, es decir, para los filósofos precisamente, la Historia en su conjunto es una historia de la filosofía, que, evidentemente, se detendrá en cuanto aparezca la Sabiduría que «suprime» la Filosofía.

Eso está claro y, a primera vista, es convincente. Pero cabe albergar dudas al respecto, y ya las formulé en mis dos primeras conferencias.

Dije allí que la identificación de la Historia con la historia de la Filosofía se impone en cuanto se plantea la siguiente hipótesis: la Conciencia-de-sí tiende necesariamente a extenderse lo máximo posible; dicho de otra manera, el Hombre siempre toma plenamente conciencia de las modificaciones creadas *en* él a través de las transformaciones del Mundo exterior, natural y social o histórico. Pero personalmente no pienso que esta hipótesis sea verdadera: yo no pienso que el Hombre sea *naturalmente* Filósofo; dicho de otra manera, creo que hay que realizar continuos esfuerzos para ampliar cada vez más la Conciencia-de-sí, la cual tiende de modo natural a mantener fijos sus límites, y creo que el hombre podría perfectamente no realizar esos esfuerzos. En cualquier caso, los análisis antropológicos de la PhG no permiten formular esa hipótesis. Se puede constatar el hecho de la existencia del Filósofo, pero no se puede explicarlo; no se puede «deducir» la existencia filosófica a partir de la existencia humana tal y como aparece en la PhG.

Para Hegel eso carece, ciertamente, de importancia, pues dispone del hecho en cuestión. Escribe al final de la Historia y constata que, *de hecho*, siempre ha habido filósofos para tomar conciencia de los hechos históricos que los hombres han creado y de las modificaciones que esos hechos han producido en el Hombre. (La cuestión sólo se vuelve importante para quienes no piensan que viven en el período en que la Historia ya está acabada).

Hegel puede decir, por tanto, que, *de hecho*, la Historia siempre es *consciente* de sí misma, es decir, que es una historia de la Filosofía. Y una

vez constatado ese *hecho* puede decir que el Hombre en cuanto tal es, en última instancia, Filósofo. O en otros términos: que la Conciencia-de-sí humana tiende *necesariamente* a extenderse cada vez más, a ampliarse lo máximo posible.

Y Hegel lo dice efectivamente en un pasaje de la Introducción a la PhG que comienza así (69: 6-12)[2]:

> Pero la *meta* se impone al Saber [absoluto] con tanta necesidad como lo hace la marcha del progreso. Esa meta está allí donde el Saber ya no necesita ir más allá de sí mismo, donde el Saber se encuentra consigo mismo y donde el Concepto se corresponde con el Objeto-cósico, [y] el Objeto-cósico con el Concepto. Asimismo, el progreso [que lleva] hacia esa meta no puede, por consiguiente, detenerse [a mitad de camino]; y la Satisfacción no puede encontrarse en ninguna estación anterior.

Si la Conciencia-de-sí es la Filosofía y la progresiva extensión de esta Conciencia es la historia de la Filosofía, esta historia se detendrá necesariamente en cuanto se vuelva imposible cualquier nueva extensión. Y al revés: es imposible que esta historia se detenga antes, pues la Filosofía no puede estar satisfecha con una Conciencia-de-sí que aún es capaz de extenderse.

Nosotros sabemos que, para Hegel, la *imposibilidad* de la extensión de la Conciencia-de-sí viene garantizada y revelada por la *circularidad* del Saber que esa Conciencia expresa. Pero eso da igual por el momento. Señalemos únicamente que, para Hegel, lo característico de la Conciencia-de-sí en cuanto tal es la tendencia a *superar* los límites que son claramente *límites*.

El esquema de la evolución histórica sería entonces el siguiente. El Hombre actúa y transforma así el Mundo dado. Al vivir en ese Mundo, él mismo se transforma en función de esa transformación del Mundo: él sufre, en cierto modo, las consecuencias. Una vez transformado, él toma —necesariamente— conciencia de esta transformación suya. Y al tomar conciencia de sí, constata que aún está en desacuerdo con el Mundo dado (incluso transformado), que la idea que él se hace de sí mismo independientemente de su existencia en el Mundo (*Begriff*) se diferencia de su realidad en el Mundo (*Gegenstand*). Así que actúa de nuevo para transformar una vez más el Mundo dado a fin de volverlo conforme a sí. Y el juego continúa *necesariamente* mientras el Hombre no constate un perfecto acuerdo entre él y el Mundo (entre el *Begriff* y el *Gegenstand*). En

2. StA, 62: 31-37; FMJ, 186; FAG, 151.

ese momento la Historia (es decir, la Acción) se detendrá definitivamente y el Filósofo habrá alcanzado su meta, es decir, la Sabiduría, pues ahora es *imposible* (una vez suprimida la Acción) cambiar y *superar* así la conciencia que uno ya tiene de sí mismo. Y esto es lo que quiere decir Hegel en el pasaje citado.

Lo único es que este razonamiento sólo es correcto si todo hombre de acción es un filósofo y si todo filósofo es un hombre de acción. Pero si el hombre que actúa no practica la filosofía o si el filósofo no actúa, el razonamiento no vale. Supongamos que el hombre que ha actuado no toma conciencia de sí tras la acción. Al equivocarse entonces sobre sí mismo, podría perfectamente no ver la insuficiencia de su acción, es decir, no darse cuenta del desajuste que todavía hay entre la idea-ideal y la realidad. Dejará entonces de actuar y se detendrá antes de haber llegado al auténtico final de la Historia, que ya no *puede* ser superado. Y, bajo esta hipótesis, jamás habrá Sabiduría sobre la tierra. Y al revés: si el filósofo no actúa, no podrá transformar el Mundo, por lo que tampoco él cambiará; y también aquí la Historia se detendrá, así pues, antes de su término absoluto; y el filósofo jamás se convertirá en un Sabio.

Una vez más: Hegel puede recurrir al *hecho* del Sabio que él mismo es. ¿Pero puede realmente *explicarlo*? Lo dudo. Y dudo, por tanto, que él sea el Sabio que acaba la Historia, pues lo característico de la Sabiduría es precisamente la capacidad de *explicarse* a sí misma.

Creo que Hegel no tiene derecho a afirmar que la Conciencia que no se extiende indefinidamente a sí misma no es una Conciencia *humana*. Ahora bien, él lo afirma en el siguiente pasaje, donde al animal que meramente *vive* no le opone el ser que toma *conciencia* de su vida, sino el ser capaz de *extender* indefinidamente su Conciencia. Dicho de otra manera, Hegel no le opone al animal el Hombre-consciente-de-sí, sino el Filósofo (69: 12-23)[3]:

> Lo que está limitado a una vida natural [es decir, animal] es incapaz por sí mismo de-ir-más-allá (*hinauszugehen*) de su existencia-empírica inmediata [es decir, dada]. Pero semejante ser es empujado-más-allá (*hinausgetrieben*) de esta existencia [dada] por medio de otro. Y el hecho-de-ser-arrancado-y-arrojado-fuera (*Hinausgerissen werden*) es la muerte de ese ser [natural o animal]. La Conciencia [*Bewusstsein* en sentido amplio, es decir, el Hombre], en cambio, es para sí misma su *Concepto*; por eso [ella] es de-manera-inmediata el acto-de-ir-más-allá (*Hinausgehen*) de lo limitado (*Beschränkte*) y [por tanto] de sí misma, puesto que eso limitado le pertenece-exclusivamente (*angehört*). Para la Concien-

3. StA, 62: 37-63: 6; FMJ, 186; FAG, 151.

cia [humana], el más-allá está puesto al mismo tiempo que la entidad-particular (*Einzelnen*), aunque sólo sea *junto a* lo limitado, como [sucede por ejemplo] en la intuición espacial [donde en cada límite hay un espacio *exterior*]. Así que la Conciencia [humana] sufre por [la parte de] sí misma esa violencia (*Gewalt*) [que consiste en el acto] de echar a perder (*verderben*) la satisfacción limitada.

El animal tiene, si se quiere, una especie de «conciencia de sí» (que Hegel llama *Selbst-gefühl*, Sentimiento-de-sí). Pero esta «conciencia» animal no puede *extenderse*. Si el animal cambia, si se supera a sí mismo, su «conciencia de sí» se anula en lugar de extenderse; es decir, que se convierte en nada: el animal muere o desaparece cuando se convierte en *otro* animal (la evolución biológica no es una Historia). Y por eso el animal no tiene, para Hegel, *Conciencia*-de-sí, *Selbst*-bewusstsein, sino sólo un *Selbst*-gefühl, un *Sentimiento*-de-sí. La Conciencia-de-sí característica del Hombre es necesariamente, así pues, una Conciencia que siempre se *extiende* o se *trasciende*. Y Hegel lo dice efectivamente en la segunda parte del pasaje citado.

Dicho de otra manera, Hegel tiene en mente en este pasaje ese mismo esquema de la evolución histórica del que acabo de hablar: acción → toma de conciencia de sí → acción. Y bajo *esas* condiciones, la Historia es efectivamente una historia de la Filosofía, y ella debe progresar necesariamente hasta que la Filosofía se convierta en Sabiduría.

Hegel se da cuenta, ciertamente, de la *dificultad* que entraña cualquier extensión de la Conciencia-de-sí. Habla de *Gewalt*: hay que infligirse «violencia» sobre uno mismo para constatar que uno ya no es lo que era. Y, según Hegel, el hombre que no consigue infligirse esta «violencia» no es un ser humano en el sentido fuerte de la palabra.

Ahora bien, esta afirmación parece paradójica. Y, en efecto, el propio Hegel debe introducir restricciones en ella. Debe admitir que existen seres conscientes-de-sí a los que todo el mundo llama «hombres» y que se niegan, aun así, a extender la conciencia que ya tienen de sí mismos.

Hegel dice, en efecto, esto (69: 23-70: 6)[4]:

Al sufrir esta violencia, es cierto que el temor (*Angst*) puede retroceder ante la verdad y puede querer conservar para sí cuanto está amenazado de perderse. Pero ese temor no puede hallar tranquilidad-o-quietud (*Ruhe*) [al hacerlo]. A menos que quiera quedarse parado en la Inercia-perezosa irreflexiva (*gedankenloser Trägheit*); en cuyo caso el pensamiento inflige-daño-a (*verkümmert*) la irreflexión y su in-quietud perturba la Inercia-perezosa. O [el temor al cambio también] puede consolidarse en forma de esa Sensiblería (*Empfindsamkeit*) que asegura encontrar [que] todo [está] *bien* a *su manera*. [Pero] Esta seguridad también sufre [una] violencia por parte de la Razón, que considera que algo no está bien precisamente porque ese-algo es una manera [y no una Individualidad «única en su género»]. O [por último] el miedo (*Furcht*) a la verdad se puede disimular para uno mismo y [para] los demás detrás de la engañosa-ilusión (*Scheine*) que hace creer que es precisamente el ardiente celo por la verdad lo que le vuelve tan difícil —cuando no imposible— encontrar otra verdad distinta a la única verdad de la Vanidad-vana (*Eitelkeit*), que consiste en ser siempre más inteligente aún que cualquier idea que uno extraiga de sí mismo o de los demás. Esta Vanidad-vana, que es capaz de volver-vana-o-hacer-fracasar (*vereiteln*) toda verdad [universal] y de devolver esa verdad a uno mismo, y que se complace con su propio entendimiento, que siempre se las arregla para disolver todas las ideas y para encontrar sólo el Yo-abstracto (*Ich*) seco-y-estéril (*trockne*) en el lugar de cualquier contenido [objetivo], [esta Vanidad] es una Satisfacción que hay [desdeñosamente] que abandonar a sí misma. Pues ésta huye de lo Universal y no busca [o investiga] más que el ser-para-sí.

4. StA, 63: 6-29; FMJ, 186-187; FAG, 151-153.

Hegel reconoce aquí tres actitudes esencialmente no filosóficas, es decir, tres casos tipo en los que el Hombre se niega a cambiar objetiva o subjetivamente, y también a extender, por tanto, su Conciencia-de-sí más allá de los límites dados.

Está primero la *gedankenlose Trägheit*, la «Inercia irreflexiva». Se trata del «Estúpido», que, como mucho, *sufre* la Historia como una piedra «sufre» las leyes de su caída. Éste es incapaz de *aceptar*, consciente y voluntariamente, un cambio; especialmente el cambio que puede significar para él su muerte. Pero tampoco puede *rechazarlo* consciente y voluntariamente. Asimismo, cuando llega el momento, este hombre es llevado a la muerte como el animal es llevado al matadero. Ahora bien, nosotros acabamos de ver que, para Hegel, eso es precisamente lo característico del animal. Pero aun siendo tan duro con esta «inercia irreflexiva», ¿se puede afirmar verdaderamente que el hombre que se atonta en y por esa «pereza intelectual» deja completamente de ser hombre?

Y después no hay que olvidar que el opuesto a este hombre inerte e indolente, es decir, el hombre de acción que protesta, replica y trata de cambiar cuanto no le gusta, no es lo que generalmente se entiende por «filósofo». Se trata, más bien, de ese «animal rubio», de esa «bestia rubia», de la que hablaba con nostalgia Nietzsche. Se trata del hombre que transforma realmente el Mundo por medio de su acción y que, como consecuencia de ello, se transforma a sí mismo; pero eso no implica que

él tome conciencia de su propia transformación o que acepte las palabras de quien le diga que ha cambiado[I]. En pocas palabras, el hombre de acción no es en absoluto, por definición, un filósofo. Según la definición de Hegel, la «bestia rubia» no es menos animal que el animal inerte, pasivo y conformista. Ahora bien, es evidente que uno vale más que el otro. Y esto prueba que estamos en presencia de una realidad humana, ya que la realidad puramente natural no tiene grados de valor, es absolutamente homogénea desde ese punto de vista.

Y para volver al filósofo: ¿no es sintomático que sea precisamente éste quien, a ojos del «hombre normal y corriente», adopte supuestamente la actitud de la «sensiblería», de la *Empfindsamkeit*, de la que Hegel habla en el texto citado? Pues lo que Hegel tiene aquí en mente es igualmente la actitud del «comprenderlo todo, disculparlo todo», lo cual quiere decir: justificarlo todo y aceptarlo todo. Se trata de la famosa «objetividad» que se espera del erudito y muy especialmente del «filósofo», que se supone que también está ahí para decir: «Cuanto más cambia algo, más sigue siendo lo mismo». Se puede y hay que decir, ciertamente, que ese «filósofo» no es sino una caricatura, un «sofista». Sin duda, el filósofo puede y debe comprenderlo todo sin «disculpar» nada. Pero tampoco hay que olvidar que quienes no «disculpan» no siempre «comprenden». Y la experiencia muestra que, sin la intervención de hombres que actúan sin comprender, el deseo filosófico de cambiar todo cuanto se pueda y, por tanto, se *deba* cambiar, sigue siendo generalmente ineficaz. Es cierto que se puede responder (con Aristóteles) que el Hombre también se sirve de animales para realizar sus fines. Pero la respuesta no me parece muy convincente, aunque sólo sea porque los «animales» en cuestión no *siempre* obedecen y pueden a veces «protestar».

Donde sí querríamos darle la razón a Hegel es allí donde habla de la *Eitelkeit*, de la «Vanidad-vana», de lo que suele llamarse «Individualismo». El hombre que no ve en todo cuanto sucede más que las «emociones» que él siente; el hombre que únicamente quiere cultivar su Yo, que él cree que es «*personal*», pero que, en realidad, al estar aislado y encerrado en sí, es vacío y abstracto, es decir, muy parecido al Yo de cualquier otro «individualista»; el hombre apolítico y asocial de la falsa trascendencia, que cree que está «al margen de las cosas» y que se contenta con observar los cambios y los conflictos de los demás para poder regocijarse tranquilamente en la repetida constatación de su propio y permanente

I. La experiencia muestra, por ejemplo, que los hombres que han emprendido una Revolución no se mantienen en el poder precisamente porque continúan siendo —o creen que siguen siendo— tal y como eran antes de la Revolución, a saber: unos inconformistas.

acuerdo consigo mismo; ese hombre del *geistiges Tierreich* parece merecer verdaderamente el nombre de «*animal* erudito o intelectual» que Hegel le da. Pero a pesar —o mejor dicho, a causa— de la aversión que éste inspira, hay que decir de todos modos que es sólo una metáfora.

Por último —y ésta es la objeción más grave—, también está el Religioso, que, según Hegel, tampoco es consciente-de-sí, puesto que siempre habla de un Yo esencialmente distinto al suyo. Ahora bien, no es ciertamente casualidad que Hegel no lo mencione en su lista[II]. No lo menciona porque es evidentemente imposible hablar aquí de existencia *animal*, aun empleando un lenguaje metafórico.

Sin duda alguna, quien es —o cree que es— filósofo debe saberse infinitamente superior al Religioso que no es más que Religioso (sin hablar de los demás). Pues el Filósofo es el único que puede *comprender* y *expresar* el verdadero y auténtico sentido de aquello que los demás se contentan con *hacer* o *sufrir*. De manera general, un hombre (individual o colectivo) es superior a los demás en la medida en que los comprende sin que éstos puedan comprenderle a él. (Ésa es, por cierto, la única definición posible del *progreso*). Pero decir, como Hegel parece decir a veces, que el filósofo es el *único* que representa la realidad humana es dar verdaderamente muestras de una «deformación profesional»[III].

Yo pienso que Hegel tiene razón en decir que sin Filosofía no habría Historia. Ni Historia *comprendida*, ya que la Filosofía es precisamente «*verstandene Geschichte*», toda vez que es la Conciencia-de-sí de la realidad humana en toda su extensión. Ni tampoco Historia *real*, ya que si el Presente *histórico* está co-determinado por el Pasado, debe estarlo por el Pasado *comprendido*: mientras el Hombre no tome conciencia de su nueva situación en el Mundo comparándola con la antigua, tampoco podrá ver la *contradicción* (es decir, la Negación) que aquella situación alberga; así que no podrá *negarla* por medio de su acción, por lo que ésta no será ahí verdaderamente humana o *histórica*. Y, en realidad, siempre ha habido una Filosofía en la base de toda Revolución. Y la Historia no es sino una Revolución permanente, puesto que progresa mediante *negaciones* de lo dado social.

II. Sin embargo, Hegel podría haberlo hecho. Pues el Religioso, al *fijar* su Conciencia-de-sí (en forma de Conciencia-exterior) en un Dios eternamente *idéntico* a sí mismo, también se opone a cualquier cambio esencial en la vida humana; él siempre se opone a una Revolución social y nunca acepta los cambios que ésta aporta, al menos en tanto que Religioso.

III. Además, el hombre sólo puede ser «superior» al hombre; él no es verdaderamente superior al animal o a la piedra, es otra cosa esencialmente distinta, eso es todo.

Pero no hay nada que pruebe que siempre habrá filósofos mientras haya hombres sobre la tierra. Dicho de otra manera, la Historia *podría* detenerse antes de alcanzar su término verdaderamente infranqueable. Luego hay que realizar esfuerzos para que eso no sea así. O también: no basta con pensar que siempre llega antes o después *un* filósofo; cada uno debería pensar, incluso sin razones convincentes, que quizá él sea el único que puede convertirse en ese esperado filósofo.

Y después no hay que olvidar, desde el punto de vista práctico, que aunque la Historia la *comprendan* los filósofos, generalmente la *crean* quienes no lo son. Y Hegel lo sabe muy bien, puesto que ha dicho que, sin el Imperio creado por Napoleón, su propia filosofía no sería posible. Es cierto que, al hablar de Napoleón, Hegel subraya que éste es un caso de *Bewusstsein*, no de *Selbstbewusstsein* (472, *in fine*)[5]. Y tiene razón, pues Napoleón no era efectivamente un filósofo. Pero de ahí a decir que ese gran hombre no era un ser verdaderamente humano es ir evidentemente demasiado lejos.

Volvamos al texto del capítulo VIII.

Para Hegel, por tanto, la Historia se reduce, a fin de cuentas, a la historia de la filosofía. Asimismo, en el pasaje que sigue a la frase que he citado y cuyo tema —según esa frase— debe ser la *wirkliche Geschichte*, la «Historia objetivamente-real», sólo se habla de historia de la filosofía.

En la primera frase de ese pasaje, Hegel precisa una vez más la diferencia entre la Filosofía y la Religión, es decir, la Teología. En la segunda habla del surgimiento (con Descartes) de la *Filosofía* cristiana tras la destrucción de la *Teología* cristiana en la época del Renacimiento. Por último, en las frases que cierran el pasaje en cuestión resume la historia de la filosofía cristiana, además de moderna, y habla (sin nombrarlos) de Descartes, Spinoza, Leibniz, la filosofía del Siglo de las Luces, Kant, Fichte y Schelling.

No traduzco ese pasaje (559: 22-561: 4)[6], ya que es casi incomprensible sin comentario, y un comentario mínimamente satisfactorio requeriría meses.

Me gustaría explicar únicamente por qué Hegel habla en ese resumen de la filosofía en el sentido corriente de la palabra, es decir, de los sistemas metafísicos de Descartes, Spinoza, etc., cuando en el texto mismo de la PhG no ha hablado de ello y no ha evocado más que las doctrinas antropológicas de esos filósofos, especialmente la de Kant.

5. StA, 442; FMJ, 776-777; FAG, 773-775.
6. StA, 526: 6-527: 26; FMJ, 906-908; FAG, 913-915.

Para comprenderlo hay que recordar que la Sabiduría (o el Saber absoluto) es una *síntesis* de la Conciencia-exterior y la Conciencia-de-sí. La Filosofía, en la medida en que lleva hacia el Saber, es, pues, un intento de semejante *síntesis*. En consecuencia, la Filosofía posee un doble aspecto. Por una parte, ella constituye la Conciencia-de-sí: gracias a este aspecto de la Filosofía sabe el Hombre qué es él en tanto que *opuesto* al Mundo exterior. Desde ese aspecto («subjetivista»), la Filosofía es una Antropología. Y los siete primeros capítulos de la PhG han tratado únicamente de esta Antropología filosófica. Pues, en esos capítulos, la *Bewusstsein* todavía se *oponía* a la *Selbstbewusstsein*. Asimismo, la Antropología filosófica subjetivista quedaba completada ahí, por un lado, por la Ciencia en el sentido corriente de la palabra, que revela el Objeto o el Mundo natural, y, por el otro, por la Religión o la Teología, que revela inconsciente y simbólicamente el Mundo social[IV]. Pero toda Filosofía digna de ese nombre aspira a un Saber *total*. Esto significa que busca una *síntesis* de la *Bewusstsein* y la *Selbstbewusstsein*. Y desde este aspecto sintético, ella es «Metafísica» o Filosofía en el sentido propio de la palabra[V].

Ahora bien, la síntesis de la *Bewusstsein* y la *Selbstbewusstsein* no se ha llevado a cabo hasta el capítulo VIII; más exactamente, hasta el resumen de los siete primeros capítulos que hay allí. Así que solamente se puede comprender la Metafísica de los filósofos del pasado en el capítulo VIII y después de ese resumen. En los siete primeros capítulos de la PhG, esos filósofos aparecían como representantes de la *Bewusstsein*. Aquí, en cambio, las filosofías aparecen también como intentos de *síntesis* de la *Bewusstsein* y la *Selbstbewusstsein*. No cabe duda de que esa síntesis no se consigue plenamente más que al final de la Historia, en la Ciencia hegeliana. Mientras la Historia continúe, habrá una contradicción real entre el Hombre y el Mundo, y toda *síntesis* (o «acuerdo» filosófico) no podrá ser, por tanto, sino *falsa*, toda vez que estará en desacuerdo con la Realidad. Y por eso las Filosofías se «suprimen» unas a otras. Por eso hay una *historia* de la Filosofía, mientras que no puede haber una historia de la Sabiduría. Y la historia de la Filosofía es la historia de los intentos, necesariamente truncados, de realizar una Totalidad del *pensamiento* antes de haber realizado la Totalidad de la *existencia*[VI].

IV. La Filosofía se traslada a la Literatura bajo su aspecto antropológico y determina en general la «cultura» de una época. Ella contribuye igualmente bajo este aspecto a la realización del movimiento histórico al revelarle al Hombre las contradicciones que él y su Mundo albergan y al incitarle así a la Acción.

V. Un sentido del que la Literatura y la «cultura general» no tienen la menor idea.

VI. Toda vez que la existencia *total* es, como sabemos, la existencia del Hombre que ha *acabado* su vida o su Historia, es decir, del Hombre que está *muerto*.

Hegel resume y critica esos prematuros intentos de síntesis metafísica en la tercera y última etapa de la segunda sección de la segunda parte del capítulo VIII.

Pasemos a la tercera y última sección de la segunda parte del capítulo VIII.

Hegel acaba de decir (en la tercera etapa de la segunda sección) cómo y por qué la Sabiduría resulta de la evolución de la Filosofía, cómo y por qué esta evolución solamente pudo detenerse con el advenimiento del Saber absoluto hegeliano. Dicho de otra manera, Hegel ha explicado, *filosóficamente*, el porqué y el cómo del advenimiento del Sabio.

La tercera sección tratará ahora del Sabio mismo. Hegel dirá ahí en qué consiste el Sabio que culmina y perfecciona la historia de la Filosofía.

Ahora bien, «el verdadero ser del Hombre es su Acción». Decir en qué *consiste* el Sabio significa decir, así pues, qué *hace*. Y como el Sabio no hace nada más que su Ciencia, hablar del Sabio significa hablar del surgimiento de la Ciencia, de la Acción del Sabio que produce la Ciencia[VII].

Pero el Sabio es el Filósofo que ha conseguido explicarse a sí mismo. Luego hablar del Sabio significa decir cómo se ve el Sabio a sí mismo. Y el mejor modo de decirlo es mostrar en qué se diferencia su comprensión (correcta) de sí de la autocomprensión (insuficiente) del Filósofo. Así, Hegel expone sus ideas sobre la actividad del Sabio oponiéndolas a las ideas sobre la actividad del Filósofo tal y como las expusieron los dos últimos filósofos, es decir, Fichte y Schelling.

Este método de exposición vuelve el texto —ya de por sí demasiado breve— bastante difícil (561: 5-13)[7]:

> Pero el Espíritu se nos ha mostrado como no siendo sólo la retirada (*Zurückziehen*) de la Conciencia-de-sí a su interioridad-o-intimidad pura-o-abstracta [como piensa Fichte], ni como el mero hundimiento (*Versenkung*) de la Conciencia-de-sí en la Sustancia [o en el Ser-dado natural] y [en] el no ser de su distinción-o-diferenciación [como piensa Schelling]. No, [el Espíritu] es *ese movimiento* [-dialéctico] del Yo-personal que se-aliena-o-se-exterioriza a sí mismo (*sich seiner selbst entäussert*) y se hunde (*versenkt*) en la Sustancia, y que, como Sujeto, ha ido tanto dentro de sí [-mismo] desde esta Sustancia, transformándola en objeto-cósico y [en] contenido [objetivo del Sujeto], que suprime-dialécticamente esa distinción-o-diferenciación de la Objetividad-cósica y del contenido [del Sujeto].

VII. Hegel habla de esta Ciencia en la tercera parte del capítulo VIII. Se proponía exponer la Ciencia en la Segunda Parte del «Sistema», pero esta parte nunca fue escrita.

7. StA, 527: 27-35; FMJ, 908-909; FAG, 915.

Para interpretar este texto en detalle habría que exponer primero las ideas de Fichte y de Schelling, lo cual sería demasiado largo. A falta de espacio me contentaré con un comentario muy superficial.

El tema es el Espíritu. Pero el Espíritu se revela en y por la Ciencia, que es la *Selbstbewusstsein* del Sabio, la Conciencia-de-sí del Sabio. Luego hablar del Espíritu significa hablar también del Sabio.

Hegel dice, en primer lugar, que el Sabio no se refugia (al contrario de lo que pensaba Fichte) en su «Interioridad-o-intimidad» subjetiva. La actividad del Sabio no tiene nada que ver con la actividad del Poeta que se aísla del Mundo y se repliega sobre sí mismo. Pero esta actividad, dice Hegel después, tampoco tiene nada que ver con la actividad del Científico (en el sentido corriente de la palabra), que se pierde en el Objeto y olvida su «Yo-personal». El Sabio, al contrario de lo que normalmente se piensa, no está en absoluto «desinteresado», no es en absoluto «objetivo». Continúa relacionando (al contrario de lo que pensaba Schelling) el Mundo *consigo*. Pero, por oposición al Poeta (y al contrario de lo que pensaba Fichte), lo que relaciona consigo es un Mundo (real), no un «universo» imaginario.

El Sabio, en su Acción, es el «movimiento-dialéctico del Yo-personal», dice Hegel. El Yo del Sabio es, pues, un Yo que se *opone* a un Mundo y que *suprime* al mismo tiempo esta oposición, que está *absorto* en el Objeto y que se *crea* a sí mismo al mismo tiempo como Sujeto. Ahora bien, Hegel ha dicho exactamente lo mismo del Hombre histórico en general. Lo cual no es, por lo demás, nada sorprendente, puesto que Hegel está hablando aquí del Espíritu y puesto que el «movimiento-dialéctico del Espíritu» no es, para él, nada más que la Historia. Así que el Sabio rehace en su pensamiento la *Historia* universal en la medida en que el Saber revela el Espíritu en su «movimiento». Y, en efecto, Hegel dirá en las últimas líneas del capítulo VIII que el Sabio o la Ciencia, en la medida en que están vueltos hacia al Pasado, es decir, hacia el Tiempo, es decir, hacia el «movimiento» del Espíritu, no son nada más que *begriffne Geschichte*, «Historia comprendida-conceptualmente». Esta Historia se relaciona con el «Yo-personal» del Sabio, toda vez que ese Yo es el fin último y el colofón de la Historia; pero ese Yo, por su parte, se relaciona con el Mundo histórico real, ya que él no es sino la comprensión de ese Mundo. Así, la actitud del Sabio es a la vez extremadamente «subjetiva» o «interesada» y extremadamente «desinteresada» u «objetiva».

Hegel desarrolla aún más su idea en el siguiente pasaje. Dice ahí esto (561: 13-24)[8]:

> Esta primera reflexión a partir de la inmediatez [es decir, la *Negatividad* descubierta por Fichte] es el acto del Sujeto de distinguirse-o-diferenciarse de su Sustancia; es decir, [es] el Concepto que se escinde, [o también] el acto-de-ir-dentro-de-sí-mismo (*Insichgehen*) y el devenir del Yo (*Ich*) puro-o-abstracto. [Pero como comprendió Schelling] En la medida en que esta distinción-o-diferenciación es la actividad pura-o-abstracta del Yo = Yo (*Ich*) [es decir, de la *Identidad* descubierta por Schelling], el Concepto es la necesidad y el advenimiento (*Aufgehen*) de la *existencia-empírica* (Daseins), cuya realidad-esencial (*Wesen*) es la Sustancia que subsiste (*besteht*) para sí. Pero [ésta es la *Totalidad* descubierta por Hegel] la subsistencia (*Bestehen*) de la existencia-empírica para sí es el Concepto puesto en el interior de la determinación-específica (*Bestimmtheit*); y por eso esta subsistencia también es el movimiento [-dialéctico] del Concepto [que se mueve] *en sí mismo* (an ihm selbst); [el movimiento que consiste] en descender a la Sustancia simple-o-indivisa [es decir, a la Identidad schellingeana], que sólo es Sujeto [o Espíritu] en tanto que esa Negatividad [fichteana] y ese movimiento [-dialéctico, es decir, esa Totalidad hegeliana].

Esto es de nuevo una confrontación entre las concepciones de Fichte, Schelling y Hegel. Pero esta vez el texto es aún más difícil, pues se trata de un resumen muy condensado de los principios últimos de la Metafísica de estos tres pensadores.

Retengamos únicamente que Hegel opone al «Yo-abstracto», al «*Ich*» de Fichte y a la «Sustancia» de Schelling, la «Negatividad» y el «movimiento-dialéctico del Yo-personal» (*Selbst*). Y esto significa, una vez más, que les opone la Acción y la Historia. Dicho de otra manera, la «Sustancia» (es decir, el Ser-dado y el Mundo natural) no puede convertirse en «Sujeto» o en «Espíritu», o, en otros términos, no puede *revelarse* a sí misma a través de la Palabra, más que a condición de realizarse en forma de un Mundo temporal *histórico*, de un Mundo que incluya, por tanto, al Hombre que actúa. Y si el Sabio quiere realizar plenamente el Espíritu revelando mediante su Ciencia la *totalidad* del Ser, entonces primero debe comprender-conceptualmente el *devenir* del Espíritu, es decir, la Historia. En efecto, el Ser como «Sustancia» no *es* Ser-revelado o «Espíritu» más que en la medida en que incluye al Hombre; revelar el Ser en su *totalidad* significa, así pues, revelar al Hombre. Ahora bien, el Hombre es Acción, y la Acción es «movimiento», devenir, Tiempo o Historia. Por consiguiente, no hay Ontología (o *Logik*) sin una Fenomenología o una Antropología previa que revele al Hombre y la Historia.

8. StA, 527: 35-528: 5; FMJ, 909; FAG, 915.

Viene, por último, una tercera y última presentación de la misma idea en el pasaje que cierra la tercera sección de la segunda parte en general (561: 24-36)[9]:

> El Yo [*Ich*; aquí: el Yo del Sabio] no debe [al contrario de lo que piensa Fichte] fijarse en la *forma* de la *Conciencia-de-sí* por oposición a la forma de la Sustancialidad y la Realidad-cósica, como si tuviera miedo de su alienación-o-exteriorización (*Entäusserung*). La fuerza del Espíritu consiste, por el contrario, en [el hecho de] permanecer idéntico a sí mismo en su alienación-o-exteriorización y en poner, en su calidad de entidad-que-existe-*en-y-para-sí*, el *Ser-para-sí* solamente como [un] elemento-constitutivo (*Moment*), al igual que el Ser-en-sí. El Yo [es decir, aquí: el Sabio] tampoco es [al contrario de lo que piensa Schelling] una tercera-entidad que arroja las distinciones-o-diferenciaciones al abismo de lo Absoluto y proclama su igualdad-o-identidad en ese Absoluto. No, el Saber [encarnado en el Sabio] consiste, por el contrario, en esa aparente inactividad que no hace sino contemplar la manera como la entidad-distinguida-o-diferenciada se mueve [-dialécticamente] en sí misma y regresa a su unidad-unificadora.

Siempre es lo mismo. Frente a la Conciencia-de-sí *aislada* de Fichte y frente al Absoluto schellingeano en el que la Conciencia-de-sí se aniquila a sí misma, Hegel opone el «movimiento-dialéctico desde lo Opuesto hacia la Unidad-unificadora». Y ahora sabemos qué significa eso. En el plano de la *Realidad* significa que la unidad total y homogénea del Ser no es dada (pues la Unidad anterior a la Oposición es incognoscible), sino que se crea en y por el Tiempo que opone el Hombre o el Sujeto frente a la Naturaleza o al Objeto. Y en el plano de la *Revelación*-a-través-de-la-Palabra significa que la Ontología o la revelación conceptual del Ser (que debía exponerse en la *Logik*, en el seno de la Segunda Parte del «Sistema») debe ser el «Resultado» de una revelación conceptual previa del Devenir, es decir, de la Historia, es decir, del Hombre (que ha sido expuesta en la Primera Parte del «Sistema», es decir, en la PhG).

Unas palabras más para terminar.

Hegel habla de la «aparente inactividad» del Saber absoluto, es decir, de cuanto constituye el ser mismo del Sabio. «Inactividad» porque el

9. StA, 528: 5-17; FMJ, 909; FAG, 915-917.

Sabio (como siempre se ha dicho) no hace sino contemplar lo que es, sin cambiar nada. Pero inactividad sólo «aparente» porque el Sabio contempla la Acción y porque él llega a la contemplación del Ser eternamente idéntico a sí mismo gracias únicamente a la contemplación de la Acción, es decir, del «movimiento», del Devenir o de la Historia. La Ciencia, por tanto, *presupone* esencialmente la Acción. Y por eso la Ciencia misma es, si se quiere, una *Acción*, en el sentido de que es un *movimiento* circular y perpetuo. Dicho de otra manera, la Ciencia es *dialéctica*. Pero es dialéctica solamente porque el *Ser* que ésta revela es dialéctico. Y el Ser es dialéctico porque incluye efectivamente al Hombre o la Acción, y porque el Ser que incluye al Hombre se *realiza* y se *revela* en y por el *Tiempo*, es decir, en y por la Acción humana histórica.

La Acción del Sabio, es decir, de la Ciencia, se separa del Hombre y se traslada al Libro. Cuando el «movimiento-dialéctico» deja de ser movimiento del *Mundo* o Historia, se convierte en movimiento de la *Palabra-Concepto* o «Dialéctica» en el sentido corriente de la palabra. Y esa separación del Hombre, o ese tránsito del «movimiento» a la palabra-concepto, se produce porque el Mundo y el Hombre, una vez exentos de contradicciones, ya no pueden «moverse». Dicho de otra manera, el Mundo está *muerto*; ha *desaparecido* en el *pasado*, con todo lo que eso implica, incluido el Hombre. Y como están *muertos*, el Mundo y el Hombre-en-el-Mundo ya no pueden servir de soporte material al Concepto «dialéctico» que continúa «viviendo» o «moviéndose». A partir de ahora, el soporte material del «movimiento» perpetuo del Concepto está en el *Libro* que se titula *Logik*: este Libro («Biblia») es el *Logos* eterno encarnado.

El Sabio no actúa, por tanto, como Hombre. Pero no actúa así únicamente porque, en cuanto la Sabiduría se vuelve posible, el Hombre ya no *puede* actuar. Y al revés, la Sabiduría solamente se vuelve posible cuando *todos* los posibles objetivos humanos ya se han *alcanzado* efectivamente.

Undécima conferencia

INTERPRETACIÓN DE LA TERCERA PARTE DEL CAPÍTULO VIII (561: 37-564)[1]

La segunda parte del capítulo VIII trataba del Sabio (que Hegel llama «*das absolute Wissen*» o «*das Wissen*» a secas), es decir, del *Hombre* que produce la «Ciencia», la *Wissenschaft*, es decir, la revelación completa y perfecta de la totalidad acabada del Ser. O también: trataba de la *Dasein*, de la existencia-*empírica* de la «Ciencia» en el Mundo natural. La tercera parte, en cambio, tratará de la «Ciencia» misma considerada en cuanto tal, es decir, independientemente del Sabio o del Hombre que la produce, es decir, con independencia de su *Dasein*, de su existencia-empírica en el Mundo. En *todo* lo anterior, es decir, en el conjunto de la PhG, Hegel mostró el porqué y el comienzo de la manifestación (*Erscheinung*) *de* la «Ciencia». Ahora, en este último parágrafo de la PhG, explicará brevemente qué *es* esta Ciencia *en sí misma*, qué *es* la *Wissenschaft* que él se propone desarrollar *in extenso* en la Segunda Parte del «Sistema» (del *System der Wissenschaft* del que sólo poseemos la Primera Parte, es decir, la PhG, que, como también veremos, no es sino una *Introducción* a la «Ciencia» propiamente dicha, la cual debe exponerse en la Segunda Parte, es decir, ante todo en la *Logik*).

Hegel comienza recordando el resultado al que llega el desarrollo de la PhG, que refleja la evolución real de la historia universal (561: 37-562: 1)[2]:

> En el Saber [es decir, en el Sabio], el Espíritu ha terminado, por tanto, el movimiento [-dialéctico] de su encarnación-en-formas-concretas, toda vez que esta encarnación adolece de la distinción-o-diferenciación no sobrepasada de la Conciencia [-exterior]. [En el Saber o en el Sabio,] El Espíritu ha alcanzado el elemento puro de su existencia-empírica, [a saber] el Concepto.

Hegel repite aquí lo que sabemos desde hace mucho tiempo. El *Wissen*, el Saber, es el Sabio o el autor de la «Ciencia» y de la «Introducción»

1. StA, 528: 18-531; FMJ, 909-914; FAG, 917-921.
2. StA, 528: 18-21; FMJ, 909-910; FAG, 917.

a la Ciencia, es decir, de la *Logik* y de la PhG. Ahora bien, dice Hegel, «el Espíritu ha terminado el movimiento de sus formaciones-concretas» en la persona del Sabio. *Gestalt*, *Gestalten*, *Gestaltung*, es decir, las «formas-concretas» del Espíritu, son simple y llanamente el Hombre histórico. Con el advenimiento del Sabio, dice Hegel, se acaba la serie de fenómenos históricos y sociales, es decir, de los fenómenos verdadera y específicamente humanos. El advenimiento del Sabio es, pues, el *último* acontecimiento histórico. Y Hegel recuerda que la evolución histórica es «la distinción-o-diferenciación no sobrepasada de la Conciencia-exterior». Lo cual quiere decir que el Hombre propiamente dicho o el Hombre histórico está *opuesto* a la Naturaleza y que la Historia durará mientras el Hombre no haya conseguido «suprimir» esta oposición por medio de la Acción negadora de la Lucha y el Trabajo. En cuanto aparece el Sabio y, en consecuencia, la Ciencia, la oposición en cuestión ya *está*, por tanto, suprimida. Dicho de otra manera, el Hombre ya no tiene Deseo; él está perfecta y definitivamente *satisfecho* con lo que *es*, con lo que él *es*; así que ya no *actúa*, ya no transforma el Mundo y, por consiguiente, él mismo ya no cambia. En pocas palabras, él se ha vuelto... sabio, muy sabio. Y cuando el Sabio *revela* lo que *es* a través de la Palabra o el Concepto, lo revela definitivamente, puesto que lo que *es* permanece entonces eternamente idéntico a sí mismo, toda vez que la inquietud (*Unruhe*) ya no lo modifica. La Ciencia del Sabio es, pues, *la* Ciencia a secas, es decir, un Saber verdadero en el sentido propio de la palabra, verdadero universal y definitivamente.

Ahora bien, la Verdad es la *coincidencia* de lo Real o del objeto-cósico (*Gegenstand*) con el Concepto (*Begriff*). Puede decirse entonces que el Concepto «ha alcanzado-o-logrado» lo Real en y por el Sabio. Pero puede decirse asimismo que lo Real «ha alcanzado-o-logrado» su Concepto en y por el Sabio. Pero el Ser que se *revela* a través del Concepto o del Discurso (*Logos*) no es solamente el *Ser* puro y simple (*Sein*), sino el Ser espiritual, es decir, el *Espíritu* real (*Geist*). Luego también puede decirse que el Espíritu ha «alcanzado-o-logrado» el Concepto en y por el Sabio (que produce la Ciencia absoluta, la cual revela completamente la totalidad del Ser). Y Hegel dice eso en el pasaje citado.

A partir de ese momento, dice él, la existencia-empírica (*Dasein*) del Espíritu en el Mundo es el Concepto. Pero se trata de un Concepto que ya no está en *oposición* con su Objeto (*Gegenstand*), que ya no está *fuera* de la cosa que revela. Se trata, por tanto, de un Concepto que ya no tiene como soporte material la existencia del Hombre histórico, activo, negador. Se trata del Concepto que ya no es el Tiempo. Se trata del Concepto que ya no cambia y que permanece eternamente idéntico a sí mismo, es decir, idéntico al Ser idéntico que ese Concepto le revela a

ese mismo Ser. Y nosotros sabemos que el soporte material de ese Concepto «eterno» tampoco es el Hombre histórico, ni siquiera ya el Sabio, sino el *Libro*, que revela a través del Discurso (que aquél materializa en forma de palabras impresas) su propio contenido, a saber: el *System der Wissenschaft* que tiene como Primera Parte la «*Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*», la «Ciencia de la fenomenología (= de las manifestaciones-reveladoras) del Espíritu»[1].

Las tres frases que vienen tras el texto citado forman una especie de comentario intercalado. Se trata de un texto bastante oscuro en el que Hegel explica qué significa el término «Concepto», o, más exactamente, el hecho de que la existencia-empírica (*Dasein*) del Espíritu ya no sea a

1. El papel que le atribuyo al «Libro» puede parecer exagerado si sólo se tiene en cuenta el texto del capítulo VIII. Así que para justificar mi interpretación querría citar un pasaje que se encuentra al final del Prefacio (*Vorrede*) de la PhG, donde Hegel dice esto (58: 7-15) {StA, 53: 1-8; FMJ, 173; FAG, 137}: «Debemos convencernos de que el destino de la verdad es abrirse-camino cuando su tiempo ha llegado, y de que ésta no aparece hasta que ese tiempo ha llegado; y de que, por consiguiente, la verdad nunca aparece demasiado pronto y de que nunca encuentra un público que-no-esté-maduro. Y [debemos] también [convencernos] de que el individuo necesita este efecto [producido sobre el público] a fin de que lo que todavía no es sino su causa solitaria dé-muestras-y-se-acredite-como-verdadera (*bewähren*) para él a través de ese efecto, y [a fin] de que él haga-la-experiencia del hecho de que la convicción, que a primera vista no pertenece más que a la particularidad, es algo universal».

Está bastante claro. Para acreditarse como verdadera, la filosofía debe ser reconocida universalmente, es decir, debe ser reconocida, a fin de cuentas, por el *Estado* universal y homogéneo. La existencia-empírica (*Dasein*) de la Ciencia no es, pues, el *pensamiento* privado del Sabio, sino su *palabra* universalmente *reconocida*. Y es evidente que este «reconocimiento» solamente puede obtenerse, en realidad, con la publicación de un libro. Ahora bien, cuando existe en forma de libro, la Ciencia se separa efectivamente de su autor, es decir, del Sabio o del Hombre.

Hay además un pasaje en el capítulo V, A, c que confirma el texto citado del Prefacio. Hegel dice ahí esto: «Cuando se opone [...] la *obra* (Werk) de un hombre a sus *posibilidades* internas-o-íntimas, a sus capacidades o a su intención, la obra es lo único que debe considerarse como la realidad-objetiva verdadera-o-auténtica de ese hombre; [y debe serlo] incluso aunque él mismo se equivoque y crea, al regresar a sí mismo desde su actividad (*Handlung*), que en ese elemento-interno-o-intimo él es otra cosa distinta a lo que es en la *acción* (Tat). Es cierto que la individualidad que, al transformarse en [una] obra, se confía al elemento objetivo-cósico, se expone por eso mismo al peligro de ser cambiada y distorsionada. Pero lo característico de la acción es precisamente [la cuestión de saber] si esa acción es un ser objetivamente-real que se mantiene o simplemente una obra de-pura-intención (*gemeintes Werk*) que se desvanece (*nichtig vergeht*) en sí misma. La objetividad-cósica no cambia la acción misma, sino que solamente muestra *qué* es ésta; es decir, [que la objetividad-cósica hace ver] si la acción *es* [algo] o si *no es nada*» (237: 11-24) {StA, 215: 34-216: 7; FMJ, 428; FAG, 401}. Está claro que la *Tat* (Acción) y la *Wirklichkeit* (realidad-objetiva) del Sabio no son su pensamiento, sino su libro.

partir de ahora una *Gestalt des Bewusstseins*, es decir, una realidad humana —incluso social e histórica—, sino el Concepto mismo.

Dice ahí esto (562: 1-11)[3]:

> [Considerado] Según la *libertad* de su *Ser-dado*, el contenido es el Yo-personal que se-exterioriza-o-se-aliena, es decir, la unidad-unificadora *inmediata* del acto-de-conocerse-a-sí-mismo. El movimiento [-dialéctico] puro de esta exteriorización-o-alienación, considerado desde el contenido, constituye la *necesidad* de este último. El contenido distinguido-o-diferenciado, [considerado] en tanto que *determinado-específicamente*, existe en la relación, [y] no en sí. Y [ese contenido] es su inquietud [que consiste en el acto] de suprimirse-dialécticamente a sí mismo, es decir, [que es] la *Negatividad*. La necesidad, es decir, [la] distinción-o-diferenciación, es, pues, tanto el Yo-personal como el Ser-dado libre. Y en esa *forma* egocéntrica-y-egoísta, donde la existencia-empírica es de-manera-inmediata Pensamiento (*Gedanke*), el contenido es *Concepto*.

El texto es bastante difícil. También es uno de esos textos ideograma en los que Hegel consigue ofrecer en pocas líneas un resumen de las ideas que están en la base de todo su Sistema. Ésta es una nueva manera de presentar las relaciones entre el *Ser*, el *Hombre* y la *Ciencia*, que es la revelación del Ser por parte del Hombre; o lo que es lo mismo: una nueva manera de presentar las relaciones entre la *Eternidad*, el *Tiempo* y el *Concepto*.

Pero ya he hablado bastante ampliamente de todas estas cosas. Si quisiera traducir el lenguaje «cabalístico» del pasaje en cuestión a un lenguaje «normal» —lo que nos llevaría mucho, por lo demás—, entonces debería repetir cuanto ya he dicho varias veces. Y no lo haré, pues pienso que este texto no aporta nada verdaderamente nuevo y que sólo confirma lo que ya he dicho anteriormente.

Tras escribir ese comentario explicativo (que podríamos poner entre corchetes), Hegel regresa a la última frase del breve resumen ya citado, donde decía que «el Espíritu ha alcanzado-o-logrado [...] el Concepto» en y por el Sabio (562: 11-13)[4]: «Una vez alcanzado el Concepto, el Espíritu desarrolla, por tanto, la existencia-empírica y el movimiento [-dialéctico] en ese éter de su vida [es decir, en el Concepto] y es [así] *Ciencia*». Cuando el Espíritu «alcanza» su Concepto en y por el *Wissen* o el Sabio, se convierte en «Ciencia» (*Wissenschaft*). Y esta Ciencia será el

3. StA, 528: 22-31; FMJ, 910; FAG, 917.
4. StA, 528: 31-33; FMJ, 910; FAG, 917.

tema que viene a continuación, es decir, en la tercera y última parte del último capítulo de la PhG; y es esta Ciencia la que debía desarrollarse en la Segunda Parte del «Sistema», es decir, ante todo en la *Logik*.

Destaquemos primero que la *Wissenschaft* no es una Ciencia *del* Espíritu. Es el Espíritu mismo el que *es* Ciencia: «[D]*er Geist* [...] ist *Wissenschaft*». En efecto: el Espíritu es el Ser *revelado* a través del *Logos*, del Discurso, del Concepto; y el *Logos*, el Discurso o el Concepto que revelan el Ser son, a fin de cuentas, la Ciencia. El Espíritu *es*, pues, la Ciencia, y la Ciencia *es* el Espíritu. O también: la Ciencia es la revelación del *Ser* (*Sein*); pero el Ser *revelado* por la Ciencia es *Espíritu*, y no es Espíritu más que en la medida en que es efectivamente, realmente, revelado por la Ciencia. Ahora bien, el Ser no es *realmente*, *efectivamente*, revelado por la Ciencia más que en la medida en que ésta misma es real y efectiva. La Ciencia debe *ser*, debe formar parte del Ser, insertarse en el Ser; ella también debe aparecer entonces en la *existencia-empírica* (*Dasein*) del Ser, es decir, en el *Mundo*, y tener ahí una realidad; ella debe *mantenerse*, así pues, en el Mundo. Para que esto sea posible, el Mundo (y, en consecuencia, el Ser) debe incluir al Hombre. Pues el Hombre es precisamente el Concepto o el *Logos* que revela el Ser. El Hombre, al existir en el Mundo y estar así en el Ser, revela el Ser cuando habla del Ser. O mejor aún: en tanto que realidad humana, el Ser mismo habla de sí mismo y se revela de ese modo a sí mismo. Sólo que mientras la revelación del Ser no sea completa, aún será posible distinguir entre el Ser (que en ese caso no es sino una parte de la Totalidad) y la *revelación* del Ser. Y el Concepto, en tanto que distinto al Ser que revela, *es* el Hombre propiamente dicho. Pero el Concepto aspira a unirse al Ser; aspira a englobar la *totalidad* del Ser. Y ese «*movimiento*» del Concepto hacia la Totalidad es el *devenir* del Hombre, es decir, el Tiempo o la Historia. Al final de ese «movimiento», el Ser *coincide* con el Concepto y el Concepto con el Ser. El Hombre, por tanto, deja de existir. Ahora bien, el Concepto *total*, que se separa del Hombre propiamente dicho (del Hombre *opuesto* al Mundo, es decir, del hombre que no es sino una *parte* del Ser total) y que coincide con la *totalidad* del Ser, *es* la Ciencia y *existe* en tanto que Ciencia en el Libro. Y esta Ciencia *es* la totalidad revelada del Ser, es decir, el Espíritu. Luego la «existencia-empírica» (*Dasein*) y el «movimiento-dialéctico» (*Bewegung*) tampoco están ahora fuera del Concepto, es decir, en el Ser no revelado y opuesto a su revelación por parte del Hombre, sino en el Espíritu real mismo, es decir, en el Concepto total o en la Ciencia, que «existe-empíricamente» en forma de Libro. El Concepto, que ya no se *opone* al Ser, tampoco lo *modifica* (ya no es Deseo, Acción, existencia humana histórica o temporal). Aunque aún haya «movimiento», éste ya no perturba, así pues, la eternidad: es un mo-

vimiento cíclico, un eterno retorno sobre sí mismo. Y ese «movimiento» cíclico y eterno *es* la Ciencia. Ahora bien, como ese «movimiento» del Espíritu es el proceso de la revelación del Ser a través del Discurso-*Logos* o el Concepto, puede decirse que la «existencia-empírica» del Ser revelado, es decir, del Espíritu, se reduce a partir de ahora a la «existencia-empírica» del Concepto-total o de la Ciencia, al Libro que materializa esa Ciencia. Pues aunque el Hombre desapareciera completamente de la superficie de la tierra, el Libro permanecería. El Mundo, es decir, la totalidad real del Ser existente, incluirá, por tanto, un Discurso-*Logos* o Concepto. Ese Mundo será, por consiguiente, la «existencia-empírica» del *Espíritu*. Así que, a partir de ahora, el Ser es Espíritu gracias al Libro, no ya al Hombre (que ya no aporta nada nuevo, pero sin cual el Libro sería, sin embargo, imposible).

Ahora se trata de saber qué es la Ciencia. Dicho de otra manera, hay que ver en qué se diferencia la existencia del Espíritu en forma de Libro de su existencia en forma de Hombre. O también: hay ver en qué se diferencia la revelación eterna del Ser de su revelación temporal, en qué se diferencia la meta final de la Historia de esta Historia misma. O, por último, y dado que la Realidad temporal o la Historia se describe o revela a través de la PhG, hay que ver en qué se diferencia ésta de la «Ciencia» propiamente dicha o de la *Logik* a la que sirve de Introducción o de vía de acceso, al igual que la Historia real es el camino que lleva a la Sabiduría y a la Ciencia, toda vez que ésta es el resultado de la Acción del Sabio que presupone el conjunto de la Acción histórica de la humanidad.

De esto va a hablar ahora Hegel (562: 13-18)[5]:

> En la Ciencia [propiamente dicha, es decir, en la *Logik*], los elementos-constitutivos del movimiento-dialéctico del Espíritu ya no se presentan [como sucedía en la PhG] en tanto que *formas-concretas* determinadas-y-específicas de la *Conciencia* [-*exterior*] {*bestimmte* Gestalten *des* Bewusstseins}; [se presentan] por el contrario, una vez que la distinción-o-diferenciación de la Conciencia [-exterior] ha regresado al Yo-personal, en tanto que *Conceptos determinados-y-específicos* y en tanto que su movimiento [-dialéctico] orgánico fundado en sí mismo.

La PhG describe las *Gestalten des Bewusstseins*, es decir, las formas-concretas o plásticas, incluso espaciales, de una Conciencia que revela el Ser aun siendo y sabiéndose como otra cosa distinta al Ser que revela. Dicho de otra manera, la PhG describe al *Hombre*: es una Antropolo-

5. StA, 528: 34-38; FMJ, 910; FAG, 917.

gía. Pero la PhG describe el *Bewegung*, el «movimiento» del Espíritu en sus formas-concretas. Y esto significa que la PhG es una antropología genética o histórica: ella describe al Hombre en su devenir; lo describe tal y como él se crea a sí mismo en y por la —o mejor aún, en tanto que— Historia universal. Como dirá Hegel al final del capítulo, la PhG es la *begriffne Geschichte*, la «Historia comprendida-conceptualmente» en su conjunto definitivamente acabado.

En cambio, en la *Wissenschaft* o «Ciencia» propiamente dicha, es decir, en la Segunda Parte del «Sistema», «la distinción-o-diferenciación [...] ha regresado al Yo-personal», dice Hegel. Es decir: si bien el Hombre histórico se relaciona con el Mundo en y por la —o en tanto que— Acción negadora que crea una «distinción» real u objetiva entre el Sujeto y el Objeto, el Sabio, al producir la Ciencia, solamente se relaciona con el Objeto en y por su pensamiento o su contemplación pasivos. Dicho de otra manera, en él ya no hay una oposición *real* entre el Concepto que revela la cosa y la cosa revelada por el Concepto. Y esto significa que allí donde hay un Sabio, ya no hay un Hombre propiamente dicho. Sólo hay Concepto. En consecuencia, la relación entre el Sujeto y el Objeto ya no modifica ni el Sujeto ni el Objeto. Ya no se sale de la Identidad, y el «movimiento» o el desarrollo de la Ciencia ya no crea, por tanto, nada nuevo. Ese «movimiento» carece, así pues, de Futuro. Por consiguiente, no es Tiempo; ni, en consecuencia, Historia. Este «movimiento» es, si se quiere, «eterno». Es el «movimiento orgánico» del Concepto en el interior de sí mismo; es decir, el *desarrollo* «dialéctico» del Concepto (a saber: del concepto del Ser) como Discurso «total» o como regresando perpetuamente a sí mismo, puesto que, en su conjunto, su propia conclusión lo incita a seguir desarrollándose.

Todo esto lo confirma el siguiente pasaje, donde Hegel desarrolla y comenta lo que acaba de decir al comparar la PhG y la «Ciencia» propiamente dicha o la *Logik*, es decir, al comparar la Primera y la Segunda Parte del «Sistema» (562: 18-31)[6]:

> Si cada elemento-constitutivo de la Fenomenología del Espíritu es la distinción-o-diferenciación del Saber y la Verdad [es decir, de la realidad revelada] y el movimiento [-dialéctico] en el que esa distinción se suprime-dialécticamente, la Ciencia, en cambio, [es decir, la *Logik*] no contiene ni esa distinción-o-diferenciación ni su supresión-dialéctica. Por el contrario, como el elemento-constitutivo [de la Ciencia] tiene la forma del Concepto, él une la forma objetiva-y-cósica de la Verdad y [la] del

6. StA, 528: 38-529: 10; FMJ, 910-911; FAG, 917.

Yo-personal que sabe-o-conoce en [la] unidad-unificadora inmediata. El elemento-constitutivo [de la Ciencia] no se presenta como el movimiento [-dialéctico que está] de vaivén entre la Conciencia [-exterior] o la representación-exteriorizadora y la Conciencia-de-sí. No. La forma-concreta pura del elemento-constitutivo, [es decir, la forma-concreta] liberada de su manifestación-reveladora en la Conciencia [-exterior], [la forma que es, pues,] el Concepto puro y la progresión [-dialéctica] de ese Concepto, dependen únicamente de la *determinación-específica* pura del elemento-constitutivo.

La historia del Hombre, es decir, el Tiempo, durará mientras haya una *diferencia* entre el «Saber» (subjetivo) y la «Verdad» (objetiva) o la *Realidad*-revelada-por-el-Saber. Esto significa que la Historia durará mientras haya en el Mundo un ser que se *equivoque* y que vaya, poco a poco, eliminando por sí mismo sus errores. Y ese ser es el Hombre y nada más que el Hombre. Pues el animal y la Naturaleza, en general, no se equivocan. O, si se quiere, la Naturaleza también se equivoca. Sólo que, si se equivoca, su error (un monstruo, por ejemplo, o un ser vivo inadaptado a su entorno) se elimina *inmediatamente*: ese error muere o se aniquila a sí mismo sin poder mantenerse temporalmente en la existencia. El Hombre es el único que puede *mantener* el error en el Mundo al hacerlo *perdurar* en forma de Discurso erróneo. Y la Historia es la historia de los Discursos erróneos del Hombre, que poco a poco se convierten en verdades. Y esto es así no solamente porque éstos cambian para llegar a ser conformes a la Realidad dada, sino porque el Hombre, al trabajar y luchar, transforma la Realidad a fin de hacerla conforme a sus Discursos, que al principio se alejaban de ella. Y en cuanto la conformidad del Discurso y la Realidad se haya realizado perfectamente, en cuanto el Hombre ya no pueda, por tanto, *equivocarse* —puesto que, al no tener ya ningún Deseo, ya no trasciende lo dado—, la Historia se detendrá. Entonces el Saber subjetivo será al mismo tiempo objetivo; y esto significa que será *verdadero*, definitiva y completamente. Y ese «Saber absoluto» *será* la Ciencia.

También en la Ciencia hay «movimiento», pues es un Concepto «dialéctico» o un Discurso que se *desarrolla*. Pero ese «movimiento» ya no es un «movimiento» temporal, ni histórico, ni humano, ni activo. Ya no se trata, dice Hegel, de pasar del Sujeto al Objeto y viceversa. Dicho de otra manera, ya no se trata ni de rectificar el *Saber contemplando* lo Real, «experimentando» (como suele decirse), ni de «rectificar» lo *Real luchando* contra él y transformándolo mediante el Trabajo. El «movimiento» subjetivo revela el «movimiento» objetivo sin modificarlo; ahora, pero sólo ahora, puede decirse: *ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum*. Puede decirse asimismo entonces que el «movimiento» se efectúa en el Concepto, es decir, en lo Real revelado, o en la revelación verdadera además de real. Al estar exento de contradicciones, el «movimiento» del *Logos* o del Discurso, aun estando en *desarrollo*, permanece *idéntico* a sí mismo. Ese «movimiento» es, pues, «eterno». O más exactamente: ese movimiento *es* la Eternidad real que se revela a sí misma a través de sí misma en tanto que «movimiento» del *Logos*. Ya no es el «movimiento» temporal de la Acción negadora; es el «movimiento eterno», incluso lógico, del Discurso.

El «movimiento» lógico de la Ciencia reproduce, por tanto, el «movimiento» del Ser. Ahora bien, el Ser se «mueve» en el Tiempo o, más exactamente, en tanto que Tiempo. Y el Tiempo *es* la Historia; y la Historia *es* el Hombre. Luego: el «movimiento» real de la Historia universal se corresponde de modo riguroso con el «movimiento» ideal de la Ciencia. Y el «Sistema», para ser completo, debe representar o contener no solamente el «movimiento» eterno o lógico del Ser revelado, que es *Concepto*, sino también el «movimiento» real o histórico del Concepto, que es Ser real u Hombre. Así es como el «Sistema» posee necesariamente dos partes o dos aspectos complementarios: la *Logik* y la PhG (562: 31-41)[7]:

> Y al revés, a cada elemento-constitutivo abstracto de la Ciencia le corresponde una forma-concreta del Espíritu en-cuanto-tal (*überhaupt*) que aparece-o-se-revela [toda vez que esas formas-concretas se describen en la PhG]. Del mismo modo que el Espíritu que existe-empíricamente no es más rico que la Ciencia, tampoco es más pobre [que ésta] en su contenido. Reconocer [como se ha hecho en la PhG] los Conceptos puros de la Ciencia en esta forma de formas-concretas de la Conciencia [-exterior] constituye el aspecto de la realidad {*Realität*} de la Ciencia, según el cual su realidad-esencial, [es decir] el Concepto puesto en la Ciencia en su mediación *simple-o-indivisa* como *pensar* (Denken), disocia los elementos-constitutivos de esa mediación y se representa (*darstellt*) según la oposición-o-el-conflicto (*Gegensatze*) interno-o-íntimo.

La Historia no es ni más rica ni más pobre que el Ser mismo. Esto es evidente. En el Tiempo solamente se puede desarrollar lo que *es*; y la Totalidad eterna del Ser no es nada más que todo cuanto ha *sido* en el Tiempo. El Ser se *crea*, pero, al crearse, no se supera a sí mismo; y es que *nada* hay fuera del Ser: la Nada. Y, por esa misma razón, ya no hay Futuro más allá del Tiempo. La *Totalidad* espacio-temporal misma del Ser no es, pues, ni espacial ni temporal. Ella no es otra cosa que el Ser

7. StA, 529: 10-20; FMJ, 911; FAG, 917.

mismo *revelado* a sí mismo a través del Concepto. Dicho de otra manera, esa Totalidad es el Espíritu. Pero no es Espíritu más que en la medida en que *incluye* el Concepto. Ahora bien, el Concepto incluido en el Ser es el Hombre. Y el «movimiento» del Concepto en el Ser, es decir, el «movimiento» *real* del Concepto, es la Historia.

En consecuencia, la *Logik* y la PhG tienen un solo y mismo contenido. Lo único es que, en la PhG, el «movimiento» *eterno* de la «Ciencia» aparece en forma de «movimiento» *temporal* de la Historia. Así, cada etapa de la PhG corresponde a una etapa de la *Logik*; y viceversa. Y sólo se comprende verdaderamente la antropología de la PhG si se comprende la ontología de la *Logik*, la cual expresa qué *es*, desde siempre, el Espíritu que se *aparece* (*erscheint*) a sí mismo en la forma temporal, histórica o humana descrita en la PhG. Y al revés, sólo se comprende la *Logik* si se comprende la PhG. Pues, sin ésta, el «movimiento» eterno del Discurso estaría vacío y desprovisto de sentido. Sólo se comprende qué *es* el Espíritu si se sabe cómo *aparece* éste en su «existencia-empírica» (*Dasein*). Ahora bien, la «existencia-empírica» del Espíritu es el Hombre, la Historia o el Tiempo.

Luego el «Sistema» no tiene sentido más que a condición de poseer dos partes: una Fenomenología antropológica y una Lógica ontológica. La una está incompleta sin la otra; sólo el Todo tiene sentido: el Todo en el que, como ocurre en el Ser mismo, la eternidad del *Logos* está *realizada* mediante el «movimiento» temporal reproducido en la PhG.

Dicho de otra manera, el «Sistema de la Ciencia» es necesariamente *circular* o cíclico. Una vez leída la PhG nos vemos necesariamente empujados hacia la *Logik*. Pues entonces comprendemos que quien ha podido escribir o leer la PhG no puede hacer otra cosa que comprender lo que *es* como una eterna *identidad* consigo mismo, es decir, no puede hacer otra cosa que comprender el Ser en cuanto tal, que es el tema de la *Logik*. Y tras haber leído la *Logik* somos necesariamente arrojados asimismo a la PhG. Pues al saber al final, y por el conjunto de la *Logik*, que el Ser es Espíritu o Idea, es decir, el Ser *revelado* a sí mismo, también vemos que esta revelación solamente es posible porque el Ser es Tiempo y Devenir. Ahora bien, para comprender el Ser como devenir hay que leer la PhG.

Hegel explicará todo esto en las dos páginas con las que termina la PhG. Lo dice primero de forma condensada en el primer párrafo de este pasaje final, planteando la idea del *Círculo* científico. Y a continuación comenta ese texto condensado.

Hegel dice en el texto condensado en cuestión esto (563: 1-10)[8]:

8. StA, 529: 21-30; FMJ, 911-912; FAG, 919.

La Ciencia contiene en sí misma esta necesidad de despojarse (*entäussern*) de la forma del Concepto puro; y [exige, por consiguiente,] el tránsito del Concepto a la *Conciencia* [*-exterior*]. Pues el Espíritu que se-sabe-o-se-conoce a sí mismo, precisamente porque capta-o-comprende (*erfasst*) su Concepto, es la igualdad-o-la-identidad (*Gleichheit*) inmediata consigo mismo, que, [cuando se la considera] en su distinción-o-diferenciación (*Unterschiede*), es la *certeza* [*-subjetiva*] de la *entidad-inmediata*, es decir, la *Conciencia* [*-exterior*] *sensible* {sinnliche Bewusstsein}, [que es] el inicio del que partimos [en la PhG]. Este [acto del Espíritu de] soltarse-o-liberarse (*Entlassen*) de la forma de su Yo-personal es la libertad y la seguridad supremas de su Saber de sí.

Por una parte, este texto puede relacionarse bien con la PhG, bien con la *Logik*, bien, por último, con el «Sistema» en su conjunto. En los tres casos estamos ante un saber *circular*, incluso cíclico. Por la otra, se puede ofrecer una interpretación antropológica de este texto si se lo relaciona no solamente con la Ciencia en cuanto tal, sino también con la «existencia-empírica» de la Ciencia, es decir, con el Libro y con el *Hombre* que lo ha escrito, es decir, con el Sabio.

Relacionemos primero el texto con la Ciencia y tomemos este término en sentido estricto. Dicho de otra manera, relacionemos el pasaje con la *Logik* o con la Segunda Parte del «Sistema» en general. El texto significa entonces esto:

La *Logik*, dice Hegel, incluye necesariamente el *tránsito* (*Übergang*) del Concepto a la Conciencia-exterior. Ahora bien, la *Bewusstsein* es el Sujeto *opuesto* al Objeto. Y el Sujeto cognoscente que es otra cosa distinta al Objeto conocido resulta ser el Hombre, a saber: el Hombre propiamente dicho o el Hombre histórico descrito en la PhG. Así que la *Logik* implica necesariamente un *retorno* a la PhG, de donde ha *salido* necesariamente la *Logik*, como se ve al leer el último capítulo de la PhG.

¿Y por qué ese *Übergang*, ese tránsito, es necesario? Porque, dice Hegel, el Espíritu que «capta su Concepto» es la «igualdad-o-la-identidad inmediata consigo mismo».

Tanto en la *Logik* como en la PhG, el Espíritu «capta su Concepto» al final. Pues el «Ser» (*Sein*) del que se partió se revela como «Idea», es decir, como Concepto-*existente* y Existencia-*concebida* o comprendida-conceptualmente, sólo al final del desarrollo lógico. Ahora bien, lo característico del *Sein* o del Ser-estático dado es precisamente su *homogeneidad* y su *unidad*, es decir, su *identidad* absoluta consigo mismo. La «Idea», es decir, la *identidad* absoluta del Concepto y el Ser, no es, pues, nada más que el *Sein*. Así, al llegar al final del desarrollo lógico

nos vemos arrojados a su comienzo. La *Logik* es, por tanto, circular en sí misma.

O más exactamente: ella es cíclica. Pues, una vez de nuevo en el comienzo, hay que rehacer el camino ya recorrido. En efecto, como el *Sein* que encontramos o que volvemos a encontrar en el comienzo de la *Logik* es absolutamente *idéntico* a sí mismo, absolutamente homogéneo y absolutamente universal, no es el Ser-*revelado* (Idea). Pues el Ser se revela a través del Concepto. El Ser-revelado incluye entonces una *dualidad* o una oposición; una diferencia-o-diferenciación (*Unterschied*), como dice Hegel. Ahora bien, el *Sein* es idéntico a sí mismo: es *homogéneo* y *universal* en su homogeneidad, lo llena *todo*. Luego no hay sitio en él para el Concepto. Luego ese Ser no es —en cuanto tal— un Ser revelado. Pero el comienzo de la *Logik* no es el *Sein* mismo, sino el *concepto* «*Sein*» (una palabra que tiene un sentido). Luego desde el comienzo hay otra cosa distinta (*Anderes*) al *Sein*. Pero el *Sein* es homogéneo y universal (Identidad = Tesis). Luego esa otra cosa, al ser lo que el *Sein* no es (Negatividad = Antítesis), no puede ser sino la pura *Nada* (*Nichts*). Pero como el *Sein* es absolutamente universal, *nada* hay fuera de él. Luego «hay» Nada sólo si el *Sein* mismo es Nada. Y el *Sein* que es Nada (es decir, la Nada que *es*) resulta ser necesariamente Devenir (*Werden*; Totalidad = Síntesis). Lo cual quiere decir: el *Sein* se *aniquila* en la medida misma en que *es*; lo cual quiere decir a su vez que el *Sein* está en el Tiempo, o, mejor aún, que *es* el Tiempo, el Tiempo que *es*. Y solamente así el *Sein* es *revelado* en tanto que *Sein*, solamente así puede ser (o llegar a ser) la palabra con significado o el concepto «*Sein*». Etc., etc. Progresando necesariamente de esa manera, yendo de etapa en etapa, se llega al Ser-plenamente-revelado-en-su-totalidad-por-el-Concepto, es decir, a la «Idea» que, por ser absolutamente homogénea, universal y idéntica a sí misma, idéntica a su *ser* y a su propio *concepto*, es ese mismo «*Sein*» eterno (o pre- y postemporal) del que se partió. Pero ese *Sein* es *revelado*; es la palabra o el concepto «*Sein*». Luego... etc., etc.; y se vuelve a recorrer indefinidamente el Círculo sin que sea posible detenerse jamás.

La *Logik*, la Segunda Parte del «Sistema», es, así pues, cíclica en sí misma. Pero hay más, ya que el «Sistema» entero es un ciclo perpetuo.

En efecto, el comienzo de la *Logik* es la *palabra* «*Sein*». Ahora bien, y para decirlo como Kant, sin el *Sein* mismo esa palabra está *vacía* (de sentido); sin esa palabra, el *Sein* es *ciego* (no revelado o mudo). La *Logik* presupone entonces una *dualidad* o una *oposición* (*Entzweiung*) entre el *Sein* y el Concepto. En la *Logik* misma, esa dualidad se «suprime-dialécticamente» en y por la Idea. Pero para que el «movimiento» pueda *llegar* a la Idea hace falta que *comience*. Y para que éste pueda comenzar hace falta que ya haya y, por tanto, que ya haya *habido* un dualismo entre el Concepto y el Ser. Ahora bien, el Concepto del Ser que se *opone* al Ser en el Ser es el Hombre. Más exactamente, es el Deseo negador que produce la dualidad o el desgarramiento (*Entzweiung*) en el seno del Ser idéntico o de la Idea eterna, transformando esta Idea en *Sein opuesto* a *Nichts* y en Objeto *opuesto* a Sujeto. Y ese Deseo es el origen del «movimiento» descrito en la PhG: el origen de la Historia que desemboca finalmente en la producción de la *Logik* después de que aquélla sea comprendida-conceptualmente o revelada a sí misma en y por la PhG.

Al llegar al final de la *Logik*, es decir, a la Idea, somos arrojados a su comienzo (es decir, al *Sein*) y volvemos a recorrer el ciclo. Pero el ciclo de la *Logik*, considerado en su conjunto, nos arroja hacia su origen, es decir, hacia la PhG. Y así es como el «Sistema» entero resulta ser un ciclo perpetuo.

Queda por saber si la PhG, es decir, la Primera Parte del «Sistema», también es cíclica en sí misma. Y si se relaciona el texto citado con la PhG, vemos que efectivamente lo es.

En efecto, la Historia real (y, por consiguiente, también su revelación en y por la PhG) desemboca en el Saber absoluto, es decir, en el Sabio o en la Ciencia encarnada; desemboca en la *Logik*, cuya existencia-empírica en el Mundo tiene la forma de Libro. El Espíritu «capta-o-comprende su Concepto» en y por ese Libro. Es decir: el Ser y el Concepto coinciden ahí absoluta y perfectamente; el Ser es totalmente revelado por el Concepto que desarrolla el *sentido* del Libro, y el Concepto es completamente realizado en el Ser gracias a la *existencia* del Libro. Sin embargo, hay una *diferencia* (*Unterschied*) entre el Sabio y el Libro. Y sin esa «diferencia», el Concepto no habría podido ser un Libro, no habría podido *realizarse* en el Mundo; y el Ser, al no ser *realmente* el Concepto, no sería realmente *revelado*, no sería verdaderamente Espíritu o Idea. Pero el Libro, es decir, el Saber que se *diferencia* del Sabio, es un objeto *sensible*: el Sabio entra en contacto real con el Libro a través de la Sensación, de la «*sinnliche Gewissheit*»; él lo escribe y nosotros lo leemos a través de las sensaciones. Para comprender la Ciencia *real* hay que *leer* el Libro impreso en negro sobre blanco. Y para comprender el sentido del Libro en cuestión hay que comprender la *posibilidad* que tiene el Hombre de escribirlo y comprenderlo. Ahora bien, esta posibilidad sólo se comprende si se comienza comprendiendo antes la naturaleza y la posibilidad de la *sensación* que el Libro impreso ofrece. Es decir: hay que comprender qué es la Sensación en general, y, para hacerlo, hay que recorrer de nuevo el ciclo de la PhG, que, en su primer capítulo, trata precisamente de esa *sinnliche Gewissheit* o Sensación («certeza-subjetiva sensible») a la que Hegel llama aquí *sinnliches Bewusstsein*.

Esto quiere decir que el Saber nunca puede *trascender* lo Real sensible. Pues el Espíritu también es un ser sensible, y el ser no sensible, o «suprasensible», no es sino una vana fantasía. Sin la Sensación, y sin todo cuanto se sigue de ella, la *Logik* no es sino un montón de palabras vacías de sentido (cuyo origen y existencia, además, no comprendemos). Pues la palabra «*Sein*» de la que parte la *Logik* sólo se «llena» de sentido a través de la pura *Sensación* que revela el Ser en tanto que *Sein*, es decir, en tanto que Ser absolutamente *universal* en su perfecta *homogeneidad* que excluye todas las diferencias y distinciones, cualitativas u otras. Y la Sensación le revela el *Sein* al Hombre-del-Deseo (*Begierde*), que será el único capaz de *escribir* un día la *Logik*, es decir, de *realizar* el Concepto al insertarlo un día en el Ser que existe empíricamente, transformando así el Ser que no era más que *Sein* en Espíritu o Idea, y acreditando así como verdadero el resultado de la *Logik*, que dice que el Ser *es* Idea; un resultado que si pudiese ser alcanzado sin pasar por la Historia real creada por ese Hombre ni por la revelación de esa Historia acabada a través de la PhG, sería simplemente *falso* (y, además, inconcebible en su falsedad misma).

Y lo mismo sucede en todas las etapas de la *Logik*. Ésta tiene sentido en su conjunto únicamente porque hay una *experiencia* (*Erfahrung*) del Ser en marcha que es vivida por el Hombre a lo largo de su Historia, de la Historia que *crea* el devenir consciente y voluntario, el único que vuelve el Ser accesible al Concepto; y este Concepto no surge más que de la *oposición* entre el Sujeto y el Objeto, de la oposición que constituye la Experiencia y que, considerada en sí misma, es el Deseo antropógeno o el Deseo que se realiza y se satisface por medio de la Acción negadora y creadora de la Lucha y el Trabajo, la cual conforma en su conjunto la Historia universal.

La PhG es, así pues, tan cíclica como la *Logik* y el «Sistema» entero.

Y este carácter cíclico de la Antropología que es la PhG tiene un significado antropológico inmediato.

El Sabio (es decir, el Hombre perfecto) de Hegel no tiene nada que ver, por ejemplo, con el «Sabio» de Plotino, que, en el éxtasis del Saber absoluto, se elevaba (según Porfirio) unos centímetros por encima del suelo. No, el Sabio hegeliano permanece firmemente apoyado sobre sus pies. Su Ciencia no tiene sentido y se vuelve una vacía verborrea en cuanto se la separa de la Sensación y el Deseo, y de todo cuanto se sigue de ello.

Es cierto que el «Sabio» de Plotino también come y bebe; de lo contrario, no habría podido elevarse por encima de un *suelo*. Pero en tanto que Sabio, es decir, en su Ciencia, finge olvidarlo, desinteresarse de ello, no necesitarlo. Ahora bien, Hegel nos dice que eso es absurdo.

Hay que tener y dar cuenta del hecho de que para poder *escribir* el Libro de la Ciencia hace falta comer y beber, y que hace falta lo mismo para que ese Libro tenga un *sentido*. Pues si el Libro deja de ser inescrutable e inefable, es decir, no revelado en absoluto, puramente natural y, por tanto, mudo y primitivo, es porque el *Hombre* lo ha revelado a lo largo del *Tiempo* como consecuencia de su *Acción* histórica, que es imposible sin *Deseo*; y el Deseo, aun siendo humano, incluso negador, sólo puede surgir y subsistir si se apoya en un Deseo natural o animal (que aquél niega).

En pocas palabras, decir que el Ser se revela a través del Tiempo histórico o en tanto que Tiempo histórico, o, lo que es lo mismo, decir que la *Logik* solamente puede ser escrita o leída y comprendida tras haber escrito o leído y comprendido la PhG, significa decir asimismo que el Sabio no puede renegar de lo Real sensible que hay en él y fuera de él. Si él no *actúa* y no *desea* nada es porque para él, y a su alrededor, ya no hay nada que hacer ni desear. Pero el Deseo y la Acción le son tan esenciales como al hombre normal y corriente. Y él debe *recordarlo*, pues sólo ese *recuerdo* (*Er-innerung*) de la Acción y del Deseo —narrado en la PhG— hace de él un Sabio, es decir, un hombre *perfecto*, capaz de *revelar* esa misma Totalidad universal y homogénea del Ser que él *vive* al beber, comer y *recordar* todo cuanto resultó del Deseo de beber y comer que un día fue *reprimido* «por primera vez» mediante un deseo de Reconocimiento específicamente humano o, mejor aún, antropógeno.

Y cuando Hegel dice, en la última línea del pasaje citado, que ese retorno a la Sensación es «la *libertad* y la *seguridad* supremas» del Saber que el Sabio tiene de sí mismo, lo dice oponiendo conscientemente el Sabio al Asceta neoplatónico o cristiano que huye del Mundo, del que habló en el capítulo IV (168 *in fine*-169)[9] y del que dijo que no puede ser «sino una personalidad limitada a sí misma y a sus propias pequeñas acciones, que se complace consigo misma y que es tan desgraciada como pobrecilla».

Y esto es lo que hay que tener en cuenta si no se quiere caer en la tentación de dar una interpretación teológica a la PhG.

El Espíritu *es Wissenschaft*, Ciencia. Y la Ciencia *es absolutes Wissen*, Saber absoluto, es decir, una *Gestalt des Bewusstseins*, un ser vivo en el Mundo natural. Este ser es, pues, el *Logos* encarnado. Pero éste no es un Dios que nace y muere, que vive, come y bebe a pesar de su divinidad, y que podría prescindir aun así de esas cosas. No. El ser que Hegel tiene en mente es *Logos porque* bebe y come, porque nace, vive y muere, y porque

9. StA, 153-154; FMJ, 329-330; FAG, 299.

muere de una vez por todas, sin resucitar. Su realidad *espiritual* es la revelación (discursiva) de su realidad *sensible*, y no puede *separarse* de ésta. Pues semejante separación significaría para él no una ascensión al cielo luminoso, sino una disolución en la noche de la nada («*diese Nacht* [...]»), es decir, simple y llanamente la muerte.

Y por eso hay que decir que el *Geist* hegeliano, que *es Wissenschaft* y *absolutes Wissen*, no es Dios, sino el Hombre: es el Sabio que ha alcanzado efectivamente la perfección sin querer ni poder renegar de la imperfección temporal de la que ha surgido, y que está plenamente «satisfecho» con el mero hecho de haber comprendido y explicado —es decir, «justificado» si se quiere— esa imperfección, mostrando que sin ella no habría podido *comprender*.

Doceava conferencia

INTERPRETACIÓN DE LA TERCERA PARTE DEL CAPÍTULO VIII (Continuación y fin)

En el pasaje en el que habló de la circularidad del «Sistema», Hegel dijo que al llegar al final de la *Logik* somos arrojados a su comienzo, y que, una vez efectuado ese movimiento circular, vemos la necesidad de superarlo, es decir, de pasar a la PhG.

Pasar de la *Logik* a la PhG significa pasar de la identidad o de la coincidencia perfecta del Sujeto y el Objeto, del Concepto y la Realidad, de la *Bewusstsein* y la *Selbstbewusstsein*, a su oposición o «diferencia» (*Unterschied*), como dice Hegel.

Ahora bien, la distinción entre la Conciencia-exterior y la Conciencia-de-sí característica de la PhG presupone una diferencia real entre la Conciencia en general y la Realidad no consciente. O, si se prefiere, una distinción real entre el Hombre y el Mundo.

Por consiguiente, un Sistema que se descomponga necesariamente en dos partes —a saber, en una *Logik* y en una PhG— debe ser necesariamente «realista», como suele decirse.

Esta constatación es decisiva para comprender a Hegel. Pues, confundidos por la expresión hegeliana «Idealismo absoluto» (*absoluter Idealismus*), a menudo se ha afirmado que el Sistema de Hegel es «idealista». Pero, en realidad, el Idealismo absoluto hegeliano no tiene nada que ver con lo que normalmente se llama «Idealismo». Y si empleamos los términos en su sentido habitual, hay que decir que el Sistema de Hegel es «realista».

Para convencerse de ello bastaría con citar algunos textos que se encuentran en el escrito de juventud titulado *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* (1801).

Hegel dice ahí, por ejemplo, esto (HW 2, 61-63 y 96)[1]:

> Ni lo Subjetivo por sí solo ni lo Objetivo [por sí solo] llenan la Conciencia. Lo Subjetivo puro también es [tan] abstracción como lo Objetivo puro [...]. En virtud de la identidad del Sujeto y el Objeto, yo pongo

1. G. W. F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. de M.ª C. Paredes Martín, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 69-70 y 114.

las cosas fuera de mí con tanta certeza [-subjetiva] como me pongo a mí mismo: las cosas existen de manera [subjetivamente] tan cierta como existo yo mismo (*so gewiss Ich bin, sind die Dinge*). [Hegel es, pues, más «realista» aún que Descartes] [...]. Hay en ambos [a saber, en el Sujeto y en el Objeto] no solamente el mismo derecho [a la existencia], sino también la misma necesidad. Pues si sólo uno de ellos estuviera relacionado con lo Absoluto y el otro no, entonces su realidad-esencial quedaría puesta de manera-desigual (*ungleich*); y la unión de ambos [sería, por tanto], imposible; [e imposible también,] por consiguiente, la tarea de la filosofía de [tener como fin precisamente] suprimir-dialécticamente la escisión-u-oposición (*Entzweiung*) [del Sujeto y el Objeto].

Está claro. Pero la «demostración» del «Realismo» que se encuentra en el capítulo VIII de la PhG revela aspectos del problema poco conocidos, aun siendo muy importantes.

Hegel plantea el principio del «realismo» metafísico en el pasaje que sigue inmediatamente a ése en el que demostró la necesidad de pasar de la *Logik* a la PhG y que ya he comentado.

Una vez demostrada esa necesidad, Hegel continúa como sigue (563: 11-14)[2]:

> Sin embargo, esta alienación-o-exteriorización (*Entäusserung*) aún es imperfecta. Ésta expresa la *relación* (Beziehung) de la Certeza [-subjetiva] de sí mismo con el Objeto-cósico; el cual, precisamente porque está en la relación [con el Sujeto], no ha alcanzado todavía su plena libertad-o-autonomía (*Freiheit*).

No basta con pasar de la *Logik* a la PhG. La PhG trata de la *relación* entre la *Bewusstsein* y la *Selbstbewusstsein*, entre el Pensamiento y la Realidad. El Objeto no aparece ahí más que en la medida en que está relacionado con el Sujeto. Ahora bien, para un Reinhold, para un Fichte, esa relación del Sujeto y el Objeto se efectúa en el interior del Sujeto, toda vez que el Objeto no es sino uno de los aspectos de la actividad subjetiva. Para Hegel, en cambio, la dialéctica del Sujeto y el Objeto, que se efectúa en el interior del Sujeto y que es descrita en la PhG, sólo tiene sentido si se supone la existencia de un Objeto propiamente dicho, es decir, de un Objeto exterior al Sujeto e independiente de él. O como dice Hegel: hay que darle al Objeto «su plena libertad» (*seine völlige Freiheit*).

En pocas palabras, Hegel, apoyándose aquí en Schelling, acaba de plantear (contra Fichte) la absoluta necesidad de una metafísica «realista».

2. StA, 529: 31-34; FMJ, 912; FAG, 919.

En el texto que sigue, Hegel señala brevemente la naturaleza de esta metafísica «realista» cuya necesidad acaba de proclamar (563: 14-21)[3]:

> El Saber no solamente se conoce (*kennt*) a sí mismo, sino también la entidad-negativa-o-negadora (*Negative*) de sí mismo; es decir, [conoce] su límite (*Grenze*). Saber-o-conocer (*wissen*) su límite significa: saber (*wissen*) sacrificarse. Este sacrificio (*Aufopferung*) es la alienación-o-exteriorización en la que el Espíritu representa (*darstellt*) su devenir [que va] hacia el Espíritu {*der Geist sein Werden zum Geiste*} en forma de un *proceso libre y contingente* {*des* freien zufälligen Geschehens} que contempla-intuitivamente (*anschauend*) su *Yo-personal* (Selbst) puro como *Tiempo* fuera de él y, del mismo modo, su *Ser-dado* (Sein) como Espacio.

Este pasaje contiene ante todo una especie de «deducción» del Realismo que puede malinterpretarse si se considera aisladamente.

El pasaje se dirige contra Fichte. Y como está hablando de Fichte, Hegel habla aquí el lenguaje de este último (*Grenze*, etc.). Así, el texto *parece* hablar de un acto del Sujeto, que pone el Objeto al poner su propio límite. Esto parece pertenecer al Fichte puro, es decir, al «Idealismo». Pero si leemos atentamente y comparamos cuanto Hegel dice con cuanto, por otro lado, dice Fichte, vemos que hay aquí una polémica. En primer lugar, no es el *Yo* o el Sujeto (*Ich*) quien pone el Objeto o el límite, sino el *Espíritu* (*Geist*). Ahora bien, Hegel no se cansa de repetir (y lo repetirá de nuevo un poco más abajo) que el Espíritu no es origen o comienzo, sino final o resultado. El Espíritu es el Ser-revelado, es decir, una *síntesis* del Ser (objetivo) y de su Revelación (subjetiva). Lo que se pone en tanto que Espacio y Tiempo o, como veremos enseguida, en tanto que Naturaleza (= *Sein*) e Historia (= Hombre = Sujeto = *Selbst*), no es el Sujeto, sino el Espíritu (y, por tanto, el Ser). Después, Hegel no dice, como sí hace Fichte, que el Saber «pone» (*setzt*) su «límite» (es decir, el Objeto). Dice únicamente que lo «conoce» (*kennt*). Hegel quiere decir entonces simple y llanamente que el Saber sólo puede comprenderse, es decir, explicarse o «deducirse», si supone la existencia de un no-saber, es decir, de un Objeto real e incluso exterior e independiente del Saber que lo revela. Y esto es exactamente lo contrario de lo que dice Fichte.

No hay, así pues, una «deducción» del Realismo en el sentido fichteano de la palabra. Sólo hay una «deducción» en el sentido hegeliano de la palabra, es decir, una deducción *a posteriori* o una comprensión conceptual de lo que *es*. La cuestión no es, como en Fichte, deducir el

3. StA, 529: 34-530: 1; FMJ, 912; FAG, 919.

Objeto o lo Real a partir del Sujeto o de la Idea[I]. Al partir del Espíritu, es decir, de una *síntesis* de lo real y lo ideal, Hegel renuncia, por tanto, a deducir el uno del otro (como muy claramente lo expresa en el texto del escrito de 1801 que he citado). Los pone, es decir, los presupone a ambos. Y no los «deduce» más que posteriormente, desde el Espíritu, que es su resultado común. En otros términos, Hegel intenta únicamente *comprender* las relaciones entre lo real y lo ideal —que son el devenir del conocimiento— partiendo del hecho —según él, obtenido— del conocimiento absolutamente verdadero, donde lo real y lo ideal coinciden. Pero él dice que una vez en posesión de la Verdad, es decir, de la «Ciencia» o del «Sistema», no hay que olvidar su origen, que no es la coincidencia, sino la oposición e interacción de lo real y lo ideal independientes. No hay que dar por sentado que si la Ciencia es un Saber, el Ser también es Saber (o Sujeto). El Ser es Espíritu, es decir, síntesis del Saber *y* de lo Real. Y el «Sistema» mismo no es un juego del Sujeto en el interior de sí mismo, sino el resultado de una interacción entre el Sujeto y el Objeto; y así es como ese «Sistema» es una revelación del Objeto por parte del Sujeto y una realización del Sujeto en el Objeto.

Hegel *parte* del Espíritu, del que dice que es un «resultado». Y él quiere comprenderlo como un resultado, es decir, quiere describirlo como resultando de su propio devenir (*der Geist sein Werden zum Geiste*). Como el Espíritu es la coincidencia del Sujeto y el Objeto (o como dice Hegel aquí: del *Selbst* y el *Sein*), su devenir es el camino que lleva hacia esta coincidencia, a lo largo del cual se mantiene, por consiguiente, una *diferencia* entre ambos de la que solamente puede dar cuenta un *Realismo* metafísico.

Una vez dicho esto, Hegel realiza dos precisiones sumamente importantes. En primer lugar, él dice que el «devenir del Espíritu» tiene la forma «*des freien zufälligen Geschehens*». Hegel está repitiendo entonces lo que sabemos desde hace mucho tiempo, a saber: que la «deducción» no es posible más que posteriormente o *a posteriori*, como suele decirse. Decir que el devenir del Espíritu es «libre y contingente» significa decir que si se parte del Espíritu, que es el final o el resultado del devenir, se puede reconstruir la marcha de este último, pero que no se puede preverla a partir de su comienzo, ni deducir el Espíritu desde ahí. Al ser la identidad del Ser y el Sujeto, del Espíritu se puede «deducir» la oposición previa de ambos y el proceso que la suprime. Pero si se parte de la oposición inicial, no se puede deducir su supresión final ni el proceso que lleva hasta ésta. Y por eso este proceso (especialmente la Historia) es una sucesión libre (*frei*) de acontecimientos contingentes (*zufällig*).

I. En realidad, es absurdo querer «deducir», es decir, *demostrar*, el Realismo. Pues si se pudiera *deducir* lo real a partir del conocimiento, el Idealismo tendría razón y no habría realidad *independiente* del conocimiento.

En segundo lugar, Hegel dice que, en su devenir, el Espíritu (es decir, la Totalidad revelada del Ser) es necesariamente doble: por una parte, es Yo-personal (*Selbst*) o Tiempo, y, por la otra, Ser-estático (*Sein*) o Espacio. Y esto es muy importante.

Eso es, primero, una nueva afirmación del Realismo. Pues es evidente que el Realismo es necesariamente dualista y que un dualismo ontológico siempre es «realista»[II]. Todo consiste en saber cómo definir los dos términos ontológicamente opuestos en el Realismo. Ahora bien, Hegel dice que hay que oponerlos como Espacio y Tiempo. Y al decirlo, él está en cierto modo resumiendo toda su filosofía y señalando lo verdaderamente nuevo que hay en ella. Pero considerada aisladamente, esta afirmación parece ser paradójica. A nadie se le había ocurrido nunca dividir la totalidad del Ser en Espacio y Tiempo. En la medida en que ha sido «realista», además de dualista, la filosofía (occidental) ha dividido la totalidad del Ser en Sujeto y Objeto, en Pensamiento y Realidad, etc. Pero nosotros sabemos que, para Hegel, el Tiempo *es* el Concepto. Y, de repente, en lugar de ser paradójica, la división de Hegel parece, por el contrario, trivial: se trata de la oposición cartesiana (por nombrar sólo a Descartes) de la Extensión y el Pensamiento. Y, en realidad, Hegel hizo un gran descubrimiento al sustituir el término «Pensamiento» por el de «Tiempo». Pero ya he intentado mostrar esto y no volveré más sobre ello.

Sin embargo, el texto en cuestión es interesante por otra razón más. Hegel identifica ahí el Espacio y el *Sein*, el Ser-estático-dado, lo cual es trivial y muy cartesiano. En cambio, la identificación del Tiempo y el *Selbst* (Yo-personal), es decir, el Hombre, es nueva. Y ésa es la concepción hegeliana del Hombre = Acción = Negatividad que ya conocemos y de la que no hay por qué hablar ahora. Lo que querría subrayar es que Hegel *opone* aquí el Yo-personal (= Tiempo) al *Sein* (= Espacio). El Hombre es, pues, *Nicht-sein*, No-ser, Nada[III]. Oponer el Tiempo al Ser significa decir que el tiempo es nada. Y no cabe duda de que el Tiempo debe ser comprendido efectivamente como una *aniquilación* del Ser o del Espacio. Pero si el Hombre *es* Tiempo, él mismo es la Nada o la aniquilación del

II. La afirmación de que todo es Objeto o «materia» equivale a la que dice que todo es Sujeto o «espíritu»; las afirmaciones «materialista» e «idealista» o «espiritualista» coinciden, ya que ambas están igualmente desprovistas de sentido.

III. En efecto, en la *Logik*, la Totalidad del Ser, es decir, el Espíritu, se define al comienzo como Ser (*Sein*) y *Nada* (*Nichts*), es decir, como su síntesis, que es Devenir.

Ser espacial. Y nosotros sabemos que, para Hegel, la Negatividad que *es* el Hombre consiste precisamente en esta aniquilación del Ser, una Negatividad que es la Acción de la Lucha y del Trabajo por medio de la cual el Hombre se mantiene en el Ser espacial a la vez que lo *destruye*, es decir, a la vez que lo transforma mediante la creación de novedades inéditas en un auténtico Pasado, en un Pasado inexistente y, consecuentemente, no espacial. Esta Negatividad, es decir, la Nada que nadea en tanto que Tiempo en el Espacio, constituye el fondo mismo de la existencia específicamente humana, es decir, de la existencia verdaderamente activa o creadora, incluso histórica, individual y libre. Esa Nada también hace que el Hombre esté *de paso* en el Mundo espacial: él nace y muere ahí en tanto que Hombre. Por tanto, existe una Naturaleza sin Hombre: antes del Hombre y después del Hombre, como Hegel dirá enseguida.

Por último, si se relaciona el mismo texto con el Conocimiento, hay que decir que el Hombre propiamente dicho, es decir, el Hombre *opuesto* al Ser uno y homogéneo desde el punto de vista espacial, o el Individuo libre e histórico que Hegel llama *Selbst*, «Yo-personal», es necesariamente Error, y no Verdad. Pues un Pensamiento que no coincide con el Ser es falso. Así, cuando el error específicamente humano se transforme finalmente en verdad de la Ciencia absoluta, el Hombre dejará de existir en tanto que Hombre y la Historia finalizará. La supresión del Hombre (es decir, del Tiempo, es decir, de la Acción) en beneficio del Ser-estático (es decir, del Espacio, es decir, de la Naturaleza) es, pues, la supresión del Error en beneficio de la Verdad. Y si la Historia es indudablemente la historia de los errores humanos, quizá el Hombre mismo no sea sino un error de la Naturaleza que «por casualidad» (¿libertad?) no ha sido eliminado inmediatamente.

A mi modo de ver, la división de la Totalidad-del-Ser-revelado (o como dice Hegel, del Espíritu) en Espacio y en Tiempo no es ni una paradoja ni una trivialidad, sino una verdad descubierta por Hegel. Y si se admite esta verdad, hay que decir que «Realismo» no significa en filosofía, a fin de cuentas, nada más que «Historicismo». Quien dice «Realismo», dice «dualismo ontológico». Y al llamar «Espacio» y «Tiempo» a los dos miembros de esa oposición básica, se introduce en la filosofía la noción de Historia, planteando así no solamente el problema de una Antropología o de una Fenomenología del Hombre histórico, sino también el de una Metafísica y el de una Ontología de la Historia. Así que decir que la filosofía debe ser «realista» significa decir, en última instancia, que ella debe tener y dar cuenta del hecho de la *Historia*.

Y yo creo que esto es muy correcto. Si no existiera lo que ontológicamente llamamos «Negatividad», metafísicamente «Tiempo» o «Historia» y antropológicamente «Acción», el «Idealismo» (= Monismo) tendría razón: sería superfluo *oponer* ontológicamente el Ser al Pensamiento y no sería necesario, por tanto, superar a Parménides. En efecto, yo no creo que se pueda definir lo *Real* propiamente dicho de modo distinto a como lo ha hecho (entre otros) Maine de Biran: lo Real es lo que *resiste*. Ahora bien, estaríamos completamente equivocados si creyéramos que lo Real resiste ante el Pensamiento. De hecho, no resiste ante éste, ni siquiera resiste ante el pensamiento falso; y en cuanto al pensamiento verdadero, éste es precisamente una coincidencia con lo Real[IV]. Lo Real resiste ante la Acción, no ante el Pensamiento. En consecuencia, no hay verdaderamente «Realismo» filosófico más que allí donde la filosofía tiene y da cuenta de la Acción, es decir, de la Historia, es decir, del Tiempo. Y el «Realismo» —incluso el «Dualismo»— filosófico significa entonces: «Temporalismo» o «Historicismo»[V].

IV. En efecto, si yo digo que puedo traspasar esta pared, la pared no está resistiendo en absoluto ante lo que digo o pienso; por lo que a ella concierne, puedo decirlo tanto como quiera. La pared comienza a resistir sólo cuando yo quiero realizar mi pensamiento por medio de una Acción, es decir, cuando me choco efectivamente con la pared. Y eso siempre es así.

V. No tiene sentido oponer, como normalmente hace el «Realismo», el Sujeto cognoscente al Objeto conocido. Pues una vez opuestos, ya no se entiende su unión o su coincidencia en el conocimiento verdadero. Si se quiere tener en cuenta lo «real», no hay que oponer el Mundo (natural) a un «Sujeto» situado no sé dónde y cuya única función es *conocer* ese Mundo, es decir, revelarlo a través del discurso o el concepto. No hay que oponer el Ser al *Pensamiento* o al Sujeto *cognoscente*. Lo que hay que oponer es el Ser-*natural* al Ser-*humano*. O para decirlo como Hegel: en el plano fenomenológico, el *Sein* se opone al *Selbst*; en el plano metafísico, el Espacio al Tiempo; en el plano ontológico, la Identidad a la Negatividad. En otros términos, hay que ver en el Hombre algo más que un Sujeto *cognoscente*; y hay que *oponer* el Hombre al Mundo (natural) precisamente en la medida en que él es ese algo más (*Anderes*).

El conocimiento *verdadero* —y generalmente se habla de éste— es impersonal (*selbstlos*), es decir, inhumano. En ese conocimiento, el Sujeto (el Pensamiento, el Concepto, etc.) coincide con el *Objeto*. Y puede decirse que, en y por este conocimiento, el *Objeto* se revela a sí mismo. En efecto, supongamos que un hombre considerado como «sujeto cognoscente» se limita al conocimiento (adecuado) de una sola realidad particular; de la realidad «perro», por ejemplo. Entonces él no será nada más que la revelación de esa realidad «perro». Esto significa que estaríamos en presencia de la realidad «perro» revelada. Dicho de otra manera, estaríamos en presencia del *perro* «consciente» *de sí*, no de un *hombre* que toma conocimiento *del* perro. Y, en ese caso, estaríamos en presencia de un auténtico perro (de un ser *natural*), no de un *hombre* que tiene forma canina. O para decirlo como Hegel, ese hombre solamente tendría *Sentimiento*(-mudo)-de-sí (*Selbst-gefühl*), no *Conciencia*(-hablante)-de-sí (*Selbst-bewusstsein*). O también: el concepto estaría encarnado en la cosa que «revela» y no existiría fuera de ésta como palabra. El «Realismo» no tendría, por tanto, ningún sentido, dado que no habría separación entre el Sujeto y el Objeto.

Pero volvamos al texto.

Tras haber opuesto el Ser-dado o el Espacio al Yo-personal o al Tiempo, Hegel precisa la naturaleza de estas dos entidades opuestas, hablando primero del Espacio (563: 21-25)[4]:

> Este devenir del Espíritu mencionado en último lugar, [a saber] *la Naturaleza*, es su devenir vivo inmediato. La Naturaleza, [es decir] el Espíritu alienado-o-exteriorizado, no es en su existencia-empírica nada [más] sino la alienación-o-exteriorización eterna {*ewige Entäusserung*} de su *subsistencia-estable* (Bestehens) y el movimiento [-dialéctico] que produce al *Sujeto* {Subjekt}.

El *Sein* o el Espacio es la Naturaleza, el Mundo natural no consciente. Y este Mundo es *eterno* en el sentido de que está fuera del Tiempo. La Naturaleza es la «*ewige Entäusserung*» del Espíritu. Aquí también hay devenir (*Werden*) o movimiento, pero se trata, como en Descartes, de un movimiento intemporal o geométrico; y los cambios naturales (el devenir biológico) no transforman la *esencia* de la Naturaleza, que permanece, por tanto, eternamente idéntica a sí misma. Es cierto que este «movimiento» natural (la «evolución») produce el *Subjekt*,

Para que haya «Realismo» es necesario que el concepto (el conocimiento) se oponga a la cosa (al objeto). Ahora bien, sólo el conocimiento *humano* o «subjetivo» se opone al objeto con el que se relaciona, materializándose fuera de ese objeto como discurso. Pero este conocimiento «subjetivo» es, por definición, un conocimiento que no coincide con el objeto. Luego éste es un conocimiento *falso*. El problema que exige una solución «realista» es, pues, el problema del error, no el de la verdad. Pero si se plantea el hecho del error, hay que plantearse el problema de su origen. Y, evidentemente, la contemplación cognitiva pasiva, que se abre al objeto y lo vuelve accesible, no puede explicar el origen del error, que elude el objeto y lo disimula. Así que si la sede del error o del conocimiento falso —además de opuesto al objeto— es el hombre o el «sujeto», éste debe tener como soporte algo más que la contemplación pasiva de lo dado. Y ese algo más se llama en Hegel «Negatividad, Tiempo y Acción» (*Tat*, *Tun*, *Handeln*). (No es casualidad entonces que el hombre cometa errores cuando pierde su *sangre fría*, tiene prisa o no tiene tiempo suficiente o... cuando se empecina en decir «no»).

Así pues, el «Realismo» no tiene sentido más que en la medida en que se opone, por una parte, el Mundo natural o el Ser-dado (*Sein*) revelados por el Concepto, es decir, el Ser con su Conocimiento, y, por la otra, el Hombre considerado en tanto que Acción negadora del Ser-dado. O también puede decirse que el Conocimiento (la Revelación) se relaciona indistintamente tanto con el Ser-natural como con el Ser-humano, tanto con el Espacio como con el Tiempo, tanto con la Identidad como con la Negatividad. No hay, por tanto, oposición entre el Ser y el Conocimiento; la oposición sólo existe entre el Ser-*natural* (conocido) o *Sein* y el Ser-*humano* (conocido) o *Tun*; en cuanto al error y al conocimiento «subjetivo» en general, éstos *presuponen* esa oposición *ontológica*.

4. StA, 530: 1-4; FMJ, 912; FAG, 919.

es decir, el Hombre, o, más exactamente, el animal que se convertirá en Hombre. Pero una vez constituido en su especificidad humana, el Hombre se *opone* a la Naturaleza y genera así un *nuevo* devenir que transforma esencialmente el Ser-dado natural, y que es el Tiempo que aniquila a este Ser-dado, es decir, la historia de la Acción negadora.

El «Realismo» hegeliano no es, así pues, solamente ontológico, sino también metafísico. La Naturaleza es *independiente* del Hombre. Al ser eterna, ella subsiste antes de él y después de él. El Hombre *surge* en ella, como acabamos de ver. Y como veremos enseguida, el Hombre, que *es* Tiempo, también *desaparece* en la Naturaleza espacial. Pues esta Naturaleza *sobrevive* al Tiempo[VI].

VI. La desaparición del Hombre al final de la Historia no es, así pues, una catástrofe cósmica: el Mundo natural seguirá siendo lo que es para siempre. Y esto tampoco es una catástrofe biológica: el Hombre seguirá vivo como animal que está en *armonía* con la Naturaleza o el Ser dado. Lo que desaparecería es el Hombre propiamente dicho, es decir, la Acción negadora de lo dado y el Error, o, en general, el Sujeto *opuesto* al Objeto. En realidad, el final del Tiempo humano o de la Historia, es decir, la aniquilación definitiva del Hombre propiamente dicho o del Individuo libre e histórico, significa simple y llanamente el cese de la Acción en el sentido fuerte del término. Lo cual quiere decir en términos prácticos: la desaparición de las guerras y de las revoluciones sangrientas. Y también la desaparición de la *Filosofía*; pues si el Hombre mismo ya no cambia esencialmente, ya no hay razón para cambiar los principios (verdaderos) que están en la base de su conocimiento del Mundo y de sí mismo. Pero todo lo demás podrá mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc.; en pocas palabras, todo cuanto hace al hombre *feliz*. Recordemos que este tema hegeliano, entre otros muchos, fue retomado por Marx. La Historia propiamente dicha, donde los hombres (las «clases») luchan entre ellos por el reconocimiento y luchan contra la Naturaleza mediante el trabajo, se llama en Marx «Reino de la necesidad» (*Reich der Notwendigkeit*); *más allá* (*jenseits*) se sitúa el «Reino de la libertad» (*Reich der Freiheit*), donde los hombres (reconociéndose mutuamente sin reservas) ya no luchan y trabajan lo menos posible (toda vez que la Naturaleza está definitivamente domada, es decir, armonizada con el Hombre). Cf. *El Capital*, Libro III, capítulo 48, final del segundo párrafo de la tercera sección.

Nota a la segunda edición

El texto de esta nota VI es ambiguo, por no decir contradictorio. Si se admite «la *desaparición* del Hombre al final de la Historia», si se afirma que «el Hombre seguirá vivo *como animal*», precisando que «lo que *desaparecería* es el Hombre *propiamente dicho*», no se puede decir que «todo lo demás podrá mantenerse indefinidamente: el arte, el amor, el juego, etc.». Si el Hombre se convierte de nuevo en un animal, sus artes, sus amores y sus juegos también deben convertirse de nuevo en puramente «naturales». Así que habría que admitir que, tras el final de la Historia, los hombres construirían sus edificios y sus artefactos como los pájaros construyen sus nidos y las arañas tejen sus telarañas, que ejecutarían conciertos musicales a la manera de las ranas y las cigarras, que jugarían como juegan los cachorros y que se entregarían al amor como lo hacen los animales. Pero entonces no puede decirse que todo esto «hace al Hombre *feliz*». Habría que decir que los animales poshistóricos de la especie *Homo sapiens* (que vivirán en la abundancia y con total seguridad) estarán *contentos*

nuevo a partir del Saber, es la nueva existencia-empírica: [es] un nuevo Mundo [histórico] y una nueva forma-concreta del Espíritu. En esta última, el Espíritu debe comenzar de nuevo en la inmediatez de esta forma {*Gestalt*}, y debe crecer-y-madurar de nuevo a partir de ella; [debe hacerlo entonces] de una manera tan ingenua como si todo lo anterior estuviera perdido para él y no hubiera aprendido nada de la experiencia de los Espíritus [históricos] anteriores. Pero el *Recuerdo-interiorizador* (Er-Innerung) ha conservado esta existencia; y [este Recuerdo] es la entidad-interna-o-íntima, y, en realidad, una forma sublimada (*höhere*) de la sustancia. Así que cuando este Espíritu comienza de nuevo su formación-educadora desde el principio y lo hace al parecer partiendo sólo de sí, está al mismo tiempo en un nivel superior (*höhern*) al que [la] comenzó.

Se trata del aspecto *fenomenológico* de la dialéctica del Ser, y este aspecto es la Historia. En cuanto al ritmo de la Historia, éste es tal y como lo indiqué anteriormente: acción → toma de conciencia → acción. El *progreso* histórico, que representa lo verdaderamente histórico o humano que hay en la Historia, es una «mediación» efectuada por el Saber o el Recuerdo comprensivo. La Historia es, pues, una historia de la Filosofía por partida doble: por una parte, la Historia existe *por* la Filosofía y *para* la Filosofía; y por la otra, hay Historia *porque* hay Filosofía y *para* que haya Filosofía o, finalmente, Sabiduría. Pues cuando la Comprensión o el Saber del Pasado está integrado en el Presente, transforma este Presente en Presente *histórico*, es decir, en un Presente que realiza un *progreso* respecto a su Pasado.

Esta dialéctica de la Acción y del Saber es esencialmente temporal. O, mejor aún, ella *es* el Tiempo, es decir, un Devenir no idéntico en el que hay verdadera y realmente un *progreso* y, por tanto, un «antes» y un «después».

Esto es lo que dice Hegel (564: 13-16)[9]:

El reino-de-los-Espíritus, que se ha formado-y-educado de este modo en la existencia-empírica, constituye una sucesión (*Aufeinanderfolge*) en la que uno [de los Espíritus históricos] ha relevado al otro y en la que cada uno ha recibido del anterior el imperio del Mundo.

Ahora bien, si este Devenir dialéctico *es* el Tiempo, tiene un comienzo y un final. Ese Devenir tiene, así pues, una meta (*Ziel*) que ya no puede ser superada.

9. StA, 530: 30-34; FMJ, 913; FAG, 919-921.

Hegel hablará ahora de esta meta (564: 16-23)[10]:

La meta (*Ziel*) de esta sucesión [es decir, de la Historia universal] es la revelación de la profundidad; y esta revelación es *el Concepto absoluto*. Esta revelación es, por consiguiente, la supresión-dialéctica de la profundidad del Espíritu, es decir, su *expansión-o-su-extensión* (Ausdehnung); [en otros términos, esta revelación es] la Negatividad-negadora de ese Yo-abstracto (*Ich*) que-existe-en-el-interior-de-sí-mismo; [Negatividad que es] la alienación-o-exteriorización de ese Yo, es decir, su sustancia. Y [esta revelación también es] el *Tiempo* de ese Yo-abstracto, [el Tiempo que consiste en] la alienación-o-exteriorización que se aliena-o-exterioriza en sí misma y que, [al existir] en su expansión-o-extensión, existe igualmente así en su profundidad, [es decir, en] el Yo-personal (*Selbst*).

La meta de la Historia, su término final, es «el Concepto absoluto», es decir, la «Ciencia». En esta Ciencia, dice Hegel, el Hombre suprime-dialécticamente su existencia temporal o «puntual» —es decir, verdaderamente humana— *por oposición* a la Naturaleza y se convierte en Extensión (*Ausdehnung*) o Espacio. Pues, en la *Logik*, el Hombre se limita a *conocer* el Mundo o el *Sein*, y, como su conocimiento es verdadero, ese Hombre *coincide* con el Mundo, es decir, con el *Sein*, es decir, con el Espacio eterno o intemporal. Pero, añade Hegel, el Hombre *suprime* igualmente en y por la Ciencia esta extensión suya o su exteriorización (*Entäusserung*) y sigue siendo «puntual» o temporal, es decir, específicamente humano: él sigue siendo un *Selbst*, un Yo-personal. Y como Hegel dirá enseguida, sólo lo sigue siendo en y por la *Er-innerung*, en y por el Recuerdo comprensivo de su pasado histórico, un Recuerdo que conforma la Primera Parte del «Sistema», es decir, la PhG.

En efecto, Hegel lo dice en el pasaje final (564: 23-36)[11]:

La meta, [que es] el Saber absoluto [o el Sabio autor de la *Ciencia*], es decir, el Espíritu que se-sabe-o-se-conoce en tanto que Espíritu, [la meta] tiene como camino [que lleva] hasta él el Recuerdo-interiorizador de los Espíritus [históricos] tal y como éstos existen en sí mismos y realizan la organización de su reino. Su conservación desde el aspecto de su existencia-empírica libre-o-autónoma, que aparece-o-se-revela en forma de contingencia, es la Historia [es decir, la ciencia histórica convencional que se contenta con narrar los acontecimientos]. En cuanto a su conservación desde el aspecto de su organización comprendida-

10. StA, 530: 34-40; FMJ, 913-914; FAG, 921.
11. StA, 530: 40-531: 12; FMJ, 914; FAG, 921.

conceptualmente, es la *Ciencia* del *Saber que aparece* (erscheinenden) [es decir, la PhG]. Ambas [consideradas] juntas [la historia-crónica y la PhG, es decir], la Historia comprendida-conceptualmente {*begriffne Geschichte*}, conforman el Recuerdo-interiorizador y el calvario del Espíritu absoluto, la Realidad-objetiva, la Verdad [o Realidad-revelada] y la Certeza [-subjetiva] de su trono, sin el cual sería la entidad-solitaria privada-de-vida. Sólo

del cáliz de este Reino-de-Espíritus {*dieses Geisterreiches*}
sube hacia él la espuma de su infinitud {*seine Unendlichkeit*}.

A la «Ciencia» propiamente dicha, es decir, a la *Logik* o Segunda Parte del «Sistema», a la Ciencia que revela el Ser eterno o la Eternidad real, le precede necesariamente una Primera Parte que se ocupa del Devenir del Ser en el Tiempo o en tanto que Tiempo, es decir, la Historia. Se trata, por una parte, de la Ciencia histórica en el sentido corriente de la palabra, que es el Recuerdo «ingenuo» de la humanidad; y por la otra, de la *comprensión* conceptual o filosófica del pasado conservado en y por ese Recuerdo «ingenuo», y esta comprensión es la PhG. De ello se sigue que, para Hegel, la PhG no puede ser comprendida sin un conocimiento previo de la historia real, del mismo modo que la historia no puede ser verdaderamente *comprendida* sin la PhG. Así que yo tenía razón en hablar de Atenas, Roma, Luis XIV... y de Napoleón al interpretar la PhG. Mientras no se tengan a la vista los hechos históricos a los que este libro se refiere, no se comprenderá nada de lo que ahí se dice. Pero la PhG es otra cosa distinta a una «historia universal» en el sentido corriente de la palabra. La historia *narra* los acontecimientos. La PhG los *explica* o los vuelve *comprensibles* al revelar su *sentido* humano y su *necesidad*. Esto significa que ella *reconstruye* («deduce») la evolución histórica *real* de la humanidad en sus rasgos humanamente *esenciales*. Ella los reconstruye *a priori* al «deducirlos» a partir del Deseo antropógeno (*Begierde*) que versa sobre otro Deseo (siendo así Deseo de Reconocimiento) y que se realiza por medio de la Acción (*Tat*) negadora del Ser-dado (*Sein*). Pero, una vez más, esta construcción «*a priori*» no puede efectuarse más que *posteriormente*. Primero hace falta que la Historia *real* se acabe; después hace falta que le sea *narrada* al Hombre[VII]; y sólo entonces el Filósofo, tras convertirse en Sabio, podrá *comprenderla* al reconstruirla *a priori* en la PhG. Y esta misma *comprensión* fenomenológica de la Historia transformará al Filósofo en Sabio; pues ésta suprime definitivamente el Tiempo y hace así posible la revelación adecuada del Ser *culminado* y *perfecto*, es decir, del Ser eterno e inmutable, que se efectúa en y por la *Logik*.

VII. Además, no hay historia real sin *recuerdo* histórico, es decir, sin Memorias orales o escritas.

Una observación más concerniente a la cita de Schiller (extraída de su poema «*Freundschaft*») con la que se termina la PhG. Esta cita no es textual. Y las modificaciones que Hegel aporta (conscientemente o no) son reveladoras.

No me detengo en el hecho de que Hegel diga «Geister*reiches*» en lugar de «Seelen*reiches*», aunque esta sustitución (muy «moderna») sea sumamente significativa. Lo importante sobre todo es que Hegel dice «dieses *Geisterreiches*» en lugar de «*des* ganzen *Seelenreiches*». Con ello él quiere excluir a los «Ángeles» de los que habla Schiller; quiere subrayar que el Ser eterno e infinito, es decir, el Espíritu absoluto (que en Schiller es Dios), surge únicamente de la totalidad de la existencia humana o histórica. El pasado temporal del Ser-eterno es, pues, *humano* y *nada más* que humano. Si se quiere hablar de «Dios» en Hegel, entonces no hay que olvidar que el pasado de ese «Dios» es el Hombre: un Hombre convertido en «Dios», no un *Dios* convertido en Hombre (y que se vuelve a convertir en Dios, además). Y el mismo sentido tiene la tercera modificación del texto de Schiller que Hegel aporta. Schiller dice: «die *Unendlichkeit*». Hegel escribe: «seine *Unendlichkeit*». La PhG se acaba, por tanto, con una negación radical de toda trascendencia. El Ser-eterno-infinito-revelado, es decir, el Espíritu absoluto, es el ser infinito o eterno de ese mismo Ser que ha existido como Historia universal. Esto significa que el Infinito en cuestión es el infinito del *Hombre*. Y la «Ciencia» que revela ese Ser-infinito es, pues, una Ciencia del Hombre por partida doble: por una parte, ella es el resultado de la Historia, es decir, un producto del Hombre; por la otra, ella habla del Hombre: de SU *devenir* temporal o histórico (en la PhG) y de SU *ser* eterno (en la *Logik*). Luego la Ciencia es *Selbstbewusstsein*, no *Bewusstsein*. Y cuando el Sabio llega al final de la PhG, puede decir que la «Ciencia» propiamente dicha que desarrollará ahora (en la *Logik*) es verdaderamente *su* Ciencia o *su* Saber.

Pero como ya he dicho en varias ocasiones, el Sabio no puede hablar de *la* Ciencia como siendo *su* Ciencia más que en la medida en que pueda hablar de *la* muerte como siendo *su* muerte. Pues, al pasar a la *Logik*, el Sabio abole *completamente* el Tiempo, es decir, la Historia, es decir, su propia realidad verdadera y específicamente humana, que en la PhG ya no es sino una realidad *pasada*: él abandona definitivamente su realidad de Individuo libre e histórico, de Sujeto opuesto al Objeto, o de Hombre que es otra cosa esencialmente distinta (*Anderes*) a la Naturaleza.

El propio Hegel lo sabe muy bien. Y lo sabía por lo menos desde 1802. Pues en su escrito de 1802 titulado *Glauben und Wissen* encontramos un pasaje donde lo dice claramente y que yo querría citar para finalizar mi comentario de la PhG.

En ese pasaje leemos lo siguiente (HW 2, 382)[12]:

> Toda la esfera de la finitud, del ser uno mismo algo de la sensibilidad, se hunde en la verdadera-o-auténtica Fe ante el pensamiento y la intuición (*Schauen*) de lo Eterno, [el pensamiento y la intuición] que se convierten aquí en una sola y misma cosa. Todas las pequeñeces de la Subjetividad se queman en este fuego devorador; y *la conciencia misma* de esa entrega-de-sí-mismo (*Hingebens*) y de esa aniquilación (*Vernichtens*) se aniquila (*vernichtet*).

Hegel lo sabe y lo dice. Pero también dice en una de sus cartas que este saber le ha costado caro. Habla de un período de depresión total que vivió entre los 25 y los 30 años: de una «*Hypochondrie*» que iba «*bis zur Erlähmung aller Kräfte*», «hasta la parálisis de todas las fuerzas», y que provenía precisamente del hecho de que no podía aceptar el abandono necesario de la *Individualidad*, es decir, de la humanidad en realidad, que exige la idea de Saber *absoluto*. Pero finalmente superó esa *Hypochondrie*. Y al convertirse en un Sabio mediante esta aceptación última de la muerte, publicó pocos años después la Primera Parte del «Sistema de la Ciencia», titulada «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu», donde se reconcilia definitivamente con todo cuanto es y ha sido, declarando que ya nunca habrá nada nuevo sobre la tierra.

12. G. W. F. Hegel, *Fe y Saber*, trad. de V. Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 125.

APÉNDICES

I

LA DIALÉCTICA DE LO REAL Y EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO EN HEGEL

(Texto completo de las conferencias 6-9 del curso del año académico 1934-1935)

¿Qué es la Dialéctica según Hegel?

Se puede ofrecer una primera respuesta a esta pregunta recordando un texto que se encuentra en la *Enciclopedia*, más exactamente en la Introducción a la Primera Parte de la *Enciclopedia*, titulada *Logik*.

En el § 79 (tercera edición), Hegel dice esto (HW 8, 168)[1]:

> Lo *lógico* tiene, en cuanto a su forma, tres aspectos (*Seiten*): *a*) el aspecto *abstracto* o *accesible-al-entendimiento* (verständige); *b*) el aspecto *dialéctico* o *negativamente racional* (vernünftige); *c*) el aspecto *especulativo* o *positivamente racional*.

Este texto tan conocido se presta a un doble malentendido. Por una parte, podría creerse que la Dialéctica se reduce al segundo aspecto de la «Lógica» y que puede ser aislada de los otros dos. Pero Hegel subraya en el comentario explicativo que los tres aspectos son, en realidad, inseparables. Y se sabe, además, que lo que otorga a la «Lógica» su carácter dialéctico en sentido amplio es la presencia simultánea de los tres aspectos en cuestión. Pero hay que señalar desde ya que la «Lógica» sólo es dialéctica (en sentido amplio) porque incluye un aspecto «negativo» o negador denominado «dialéctica» en sentido estricto. Sin embargo, la «lógica» dialéctica incluye necesariamente tres aspectos complementarios e inseparables: el aspecto «abstracto» (revelado por el Entendimiento, el *Verstand*), el aspecto «negativo» propiamente «dialéctico» y el aspecto «positivo» (los dos últimos aspectos revelados por la Razón, la *Vernunft*).

1. ENC, 182.

Por la otra parte, podría suponerse que la Dialéctica es lo propio del *pensamiento* lógico; o en otros términos, que se trata de un *método* filosófico, de un procedimiento de investigación o de exposición. Pero eso no es así. Pues la *Logik* de Hegel no es una lógica en el sentido corriente de la palabra, ni una gnoseología, sino una ontología o Ciencia del Ser considerado en tanto que Ser. Y «lo lógico» (*das Logische*) del texto citado no significa el *pensamiento* lógico considerado en sí mismo, sino el *Ser* (*Sein*) revelado (correctamente) en y por el pensamiento o el discurso (*Logos*). Por tanto, los tres «aspectos» en cuestión son, ante todo, aspectos del Ser mismo: son categorías *ontológicas*, no lógicas o gnoseológicas; y, sin duda, no son meros artificios de un *método* de investigación o de exposición. Hegel se asegura de subrayarlo, además, en el comentario que sigue al texto citado.

Dice ahí esto (HW 8, 168)[2]:

> Estos tres aspectos no constituyen tres *partes* de la Lógica, sino que son los *elementos-constitutivos* (Momente) de *toda entidad-lógica-real* (Logisch-Reellen), es decir, de todo concepto o de todo-cuanto-es-verdadero (*jedes Wahren*) en general.

Todo-cuanto-es-verdadero, la entidad-verdadera, lo Verdadero, *das Wahre*, todo eso es una entidad real, o el Ser mismo, en tanto que revelado correcta y completamente a través del discurso coherente que tiene un sentido (*Logos*). Y esto es lo que Hegel también llama *Begriff*, concepto; un término que en él (a menos que diga, como hace en los escritos de juventud y todavía a veces en la PhG, *nur Begriff*) no significa «noción abstracta», separada de la entidad real a la que se refiere, sino «realidad comprendida conceptualmente». Lo Verdadero y el Concepto son, como dice el propio Hegel, un *Logisch-Reellen*, algo lógico y real al mismo tiempo, un concepto realizado o una realidad concebida. Ahora bien, el pensamiento «lógico» que supuestamente es verdadero, el concepto que supuestamente es adecuado, no hacen sino revelar o describir el Ser tal y como *es* o tal y como *existe*, sin añadirle nada, sin restarle nada, sin modificarlo en nada. Luego la estructura del pensamiento está determinada por la estructura del Ser que aquélla revela. Así que si el pensamiento «lógico» tiene tres aspectos, si es —dicho de otra manera— dialéctico (en sentido amplio), es únicamente porque el Ser mismo es dialéctico (en sentido amplio) debido al hecho de que incluye un «elemento-constitutivo» o un «aspecto» negativo o negador («dialéctico» en

2. ENC, 183.

el sentido estricto y fuerte del término). El pensamiento no es dialéctico más que en la medida en que revela correctamente la dialéctica del Ser que *es* y de lo Real que *existe*.

Lo que posee una estructura trinitaria y dialéctica no es, ciertamente, el Ser puro y simple (*Sein*), sino lo Lógico-real, el Concepto o lo Verdadero, es decir, el Ser revelado a través del Discurso o el Pensamiento. Uno podría verse entonces llevado a decir que el Ser no es dialéctico más que en la medida en que el Pensamiento lo revela, que el Pensamiento le otorga el carácter dialéctico al Ser. Pero esta fórmula sería incorrecta o, como mínimo, se prestaría a un malentendido. Pues, para Hegel, lo verdadero es en cierto modo lo contrario: el Pensamiento puede revelar el Ser, hay un Pensamiento en el Ser y del Ser, debido solamente a que el Ser es dialéctico; lo cual quiere decir: debido a que el Ser incluye un elemento constitutivo negativo o negador. La dialéctica real del Ser existente es, entre otras cosas, la revelación de lo Real y del Ser a través del Discurso o el Pensamiento. Y éstos son dialéctica debido solamente a que —y en la medida en que— revelan o describen la dialéctica *del Ser y de lo Real*.

Sea como sea, el pensamiento filosófico o «científico» en el sentido hegeliano de la palabra, es decir, el pensamiento rigurosamente verdadero, tiene como objetivo revelar, a través del sentido de un discurso coherente (*Logos*), el Ser (*Sein*) tal y como *es* y *existe* en la totalidad de su Realidad-objetiva (*Wirklichkeit*)[1]. El MÉTODO filosófico o «científico» debe garantizar, así pues, la adecuación del Pensamiento y el Ser, toda vez que el Pensamiento debe adaptarse al Ser y a lo Real sin modificarlos en nada. Esto significa que la actitud del filósofo o del «científico» (= Sabio) frente al Ser y a lo Real es la de la *contemplación* puramente pasiva, y que la actividad filosófica o «científica» se reduce a la pura y simple *descripción* de lo Real y del Ser. Por tanto, el *método* hegeliano no es en absoluto «dialéctico»: es puramente contemplativo y descriptivo, incluso *fenomenológico* en el sentido husserliano del término. En el Prefacio y en la Introducción de la PhG, Hegel insiste bastante en el carácter pasivo, contemplativo y descriptivo del método «científico». Subraya que sólo hay una dialéctica del pensamiento «científico» porque hay una dialéctica del Ser que ese pensamiento revela. En cuanto la descripción reveladora sea correcta, podrá decirse que *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et*

1. La totalidad real *revelada* del Ser no es solamente Ser (*Sein*), sino también *revelación* del ser o Pensamiento (*Denken*); y esta totalidad *revelada* es Espíritu (*Geist*). Lo dialéctico o trinitario es el *Geist*, no el *Sein*; el Ser no es sino el primer elemento-constitutivo (*Moment*) del Espíritu.

Conceptos, es decir, de todas las «ideas» particulares). Considerado en ese sentido, *Begriff* significa una entidad real particular o un aspecto real del ser revelados a través del sentido de una palabra, es decir, a través de una «noción general»; o lo que es lo mismo, el *Begriff* es un «sentido» («idea») que existe-empíricamente no solamente en forma de una palabra efectivamente pensada, pronunciada o escrita, sino también como una «cosa». Si la «Idea» (universal o «absoluta») es la «Verdad» o Realidad-revelada-a-través-del-discurso de la *totalidad* una y única de lo que existe, un «Concepto» (particular) es la «Verdad» de una entidad real particular considerada *aisladamente*, pero comprendida como *elemento-integrante* de la Totalidad. O también: el «Concepto» es una «entidad-verdadera-o-auténtica» (*das Wahre*), es decir, una entidad real *nombrada* o revelada a través del sentido de una *palabra*, toda vez que ese sentido la relaciona con todas las demás entidades reales y la introduce así en el «Sistema» de lo Real integral revelado por el *conjunto* del Discurso «científico». O, por último, el «Concepto» es la «realidad-esencial» o la *esencia* (*Wesen*) de una entidad concreta, es decir, la realidad que en esta última se corresponde precisamente con el *sentido* de la palabra que la designa o la revela.

Al igual que el Espíritu o la Idea, cada Concepto es, así pues, a la vez doble y uno, tanto «subjetivo» como «objetivo», pensamiento real de una entidad real y entidad real pensada realmente. El aspecto *real* del Concepto se llama: «objeto-cósico» (*Gegenstand*), «Ser-dado» (*Sein*), «entidad-que-existe-como-un-Ser-dado» (*Seiendes*), «En-sí» (*Ansich*), etc. El aspecto *pensado* se llama: «saber-o-conocimiento» (*Wissen*), «acto-de-conocer» (*Erkennen*), «conocimiento» (*Erkenntniss*), «acto-de-pensar» (*Denken*), etc.; y a veces: «concepto» (*Begriff*) en el sentido corriente de la palabra (cuando Hegel dice: *nur Begriff*). Pero esos dos aspectos son inseparables y complementarios, y da igual cuál de los dos debe llamarse *Wissen* o *Begriff* (en sentido corriente) y cuál *Gegenstand*. Lo importante es que hay —en la Verdad— una perfecta *coincidencia* del *Begriff* y del *Gegenstand*, y que el Saber es ahí una adecuación puramente *pasiva* con la Realidad-esencial. Y por eso el auténtico Científico o el Sabio debe limitar su existencia a la pura *contemplación* (*reine Zusehen*) de lo Real, del Ser y de su «movimiento-dialéctico». Mira todo cuanto *es* y describe verbalmente todo cuanto ve: él no tiene, por tanto, que *hacer* nada, ya que no modifica nada, no añade nada y no resta nada.

Eso es al menos lo que Hegel dice en la Introducción de la PhG (71: 27-72: 11)[4]:

4. StA, 65: 7-31; FMJ, 190; FAG, 155-157.

> Si llamamos *concepto* al *saber-o-conocimiento* (Wissen) y a la realidad-esencial (*Wesen*) o a la *entidad-verdadera-o-auténtica* (*das* Wahre) la llamamos entidad-que-existe-como-un-ser-dado (*Seiende*) u *objeto-cósico* (Gegenstand), entonces la verificación (*Prüfung*) consiste en mirar (*zuzusehen*) si el concepto se corresponde con el objeto-cósico. Pero si llamamos *concepto* a *la realidad-esencial* o al En-sí (*Ansich*) *del objeto-cósico*, y comprendemos por *objeto-cósico*, en cambio, el objeto-cósico [considerado] en tanto que *objeto-cósico*, a saber, tal y como es *para otro* [es decir, para el Sujeto cognoscente], entonces la verificación consiste en el hecho de que miremos si el objeto-cósico se corresponde con su concepto. Vemos que ambos [modos de expresarse] son lo mismo. Pero lo esencial es retener [en la memoria] para toda esta investigación (*Untersuchung*) que ambos elementos-constitutivos (*Momente*), [a saber] *concepto* y *objeto-cósico*, *Ser-para-otro* y *Ser-en-sí-mismo*, se sitúan en el saber-o-conocimiento mismo que estamos investigando, y que, en consecuencia, no necesitamos aportar criterios de medida (*Mässtabe*) ni aplicar durante la investigación *nuestras* [propias] intuiciones (*Einfälle*) e ideas (*Gedanken*). Gracias al hecho de que omitimos estas últimas, logramos [la posibilidad de] considerar la cosa tal y como es *en* y *para sí* misma.
>
> Pero una aportación (*Zutat*) [que provenga] de nuestra parte no sólo se vuelve superflua en el sentido (*nach dieser Seite*) de que [el] concepto y [el] objeto-cósico, el criterio de medida y lo que hay que verificar, están presentes (*vorhanden*) en la Conciencia (*Bewusstsein*) misma [que investigamos en tanto que filósofos en la PhG], sino que también estamos dispensados del esfuerzo de la comparación de ambos, así como de la *verificación* propiamente dicha, de modo que —como la Conciencia [investigada] se verifica a sí misma— solamente nos queda, también de este lado, la pura contemplación (*reine Zusehen*).

En resumidas cuentas, el «método» del científico hegeliano consiste en no tener método o modo de pensamiento propios de su Ciencia. El hombre ingenuo, el científico convencional e incluso el filósofo pre-hegeliano se oponen, cada uno a su manera, a lo Real, y lo deforman al oponerle medios de acción o métodos de pensamiento que les son propios. El Sabio, en cambio, está plena y definitivamente reconciliado con todo cuanto *es*: él se encomienda sin reservas al Ser y se abre completamente a lo Real sin oponerle resistencia. Su papel es el de un espejo perfectamente plano e indefinidamente extendido: él no reflexione sobre lo Real; es lo Real el que reflexiona sobre sí mismo, el que se refleja en su conciencia y se revela en su propia estructura dialéctica a través del discurso del Sabio, que lo describe sin deformarlo.

El «método» hegeliano es, si se quiere, puramente «empírico» o «positivista»: Hegel mira lo Real y describe cuanto ve, todo cuanto ve y nada

más que cuanto ve. En otros términos, él experimenta (*Erfahrung*) el Ser y lo Real dialécticos, y traslada así su «movimiento» al discurso suyo que los describe.

Y Hegel lo dice en la Introducción de la PhG (PhG, 73: 3-7)[5]:

> Este movimiento *dialéctico* que la Conciencia efectúa (*ausübt*) en (*an*) sí misma, tanto en su saber como en su objeto-cósico, *y en la medida en que el nuevo y verdadero objeto-cósico* [que se presenta] *en la Conciencia surge* (entspringt) de ese movimiento, es lo que en sentido propio se llama *experiencia* (Erfahrung).

Esta experiencia «en sentido propio» es, ciertamente, una cosa completamente distinta a la experiencia de la ciencia convencional. Ésta la efectúa un Sujeto supuestamente independiente del Objeto, y se supone que ella revela el Objeto que existe independientemente del Sujeto. Ahora bien, esta experiencia la hace, en realidad, un hombre que vive en el seno de la Naturaleza y que está indisolublemente ligado a ella, pero que también se le opone y que quiere transformarla: si la ciencia surge del deseo de transformar el Mundo en función del Hombre, su fin último es la aplicación técnica. Por eso el conocimiento científico nunca es absolutamente pasivo ni puramente contemplativo y descriptivo. La experiencia científica perturba el Objeto a causa de la intervención activa del Sujeto, que aplica al Objeto un *método* de investigación propio del Sujeto y en el que no hay nada que se corresponda con el Objeto. Esa experiencia no revela, así pues, ni el Objeto considerado independientemente del Sujeto, ni el Sujeto considerado independientemente del Objeto, sino únicamente el resultado de la *interacción* de ambos, o, si se quiere, esa interacción misma. Sin embargo, la experiencia y el conocimiento científicos apuntan al Objeto independiente del Sujeto y aislado de éste. Así que no encuentran lo que buscan, no ofrecen lo que prometen, pues no revelan o no describen correctamente qué es, *para ellos*, lo Real. De manera general, la Verdad (= Realidad revelada) es la coincidencia del pensamiento o del conocimiento descriptivo con lo real concreto. Ahora bien, para la ciencia convencional, se supone que eso real es independiente del pensamiento que lo describe. Pero, en realidad, ésta nunca alcanza eso real autónomo, esa «cosa en sí» de Kant-Newton, puesto que los perturba continuamente. El pensamiento científico no alcanza entonces su verdad, no hay *verdad* científica en el sentido propio y fuerte del término. La experiencia científica no es así más que una pseu-

5. StA, 66: 22-26; FMJ, 191; FAG, 157.

doexperiencia. Y no puede ser otra cosa, ya que, en realidad, la ciencia convencional no se ocupa de lo real concreto, sino de una *abstracción*. Cuando el científico piensa o conoce su objeto, lo que existe real y concretamente es el *conjunto* del Objeto conocido por el Sujeto o del Sujeto que conoce el Objeto. El Objeto aislado no es sino una abstracción, y por eso carece de subsistencia fija y estable (*Bestehen*) y se deforma o se perturba constantemente. Por tanto, éste no puede servir de base para una Verdad, válida universal y eternamente por definición. Y lo mismo sucede con el «objeto» de la psicología, de la gnoseología y de la filosofía normales y corrientes, que es el Sujeto artificialmente aislado del Objeto, es decir, también una abstracción[II].

Con la experiencia hegeliana ocurre algo completamente distinto: ella revela la Realidad *concreta*, y la revela sin modificarla ni «perturbarla». Por eso, cuando se describe verbalmente esa experiencia, ésta

II. Esta interpretación de la ciencia, en la que Hegel ha insistido mucho, la admite actualmente la propia ciencia. En la física cuántica, esa interpretación se expresa en forma matemática por medio de las relaciones de indeterminación de Heisenberg. Estas relaciones muestran, por una parte, que la experiencia física nunca es perfecta, puesto que no puede conducir a una descripción a la vez completa y adecuada (precisa) de lo «real físico». Por la otra, de ahí se deriva el famoso principio de las «nociones complementarias» formulado por Bohr: las de onda y corpúsculo, por ejemplo. Esto significa que la descripción física (verbal) de lo Real incluye necesariamente contradicciones: lo «real físico» es simultáneamente onda que llena todo el espacio y corpúsculo localizado en un punto, etc. Según la Física misma, ésta nunca puede llegar entonces a la Verdad en el sentido fuerte del término. En realidad, la Física no estudia ni describe lo Real concreto, sino sólo un aspecto artificialmente aislado de lo Real, es decir, una abstracción. A saber: el aspecto de lo Real dado al «Sujeto físico», toda vez que este Sujeto es el Hombre reducido a su ojo (idealizado además), es decir, también una abstracción. La Física describe lo Real en la medida en que es dado a ese Sujeto, sin describir ese Sujeto mismo. Sin embargo, ella está obligada a tener en cuenta el acto que «da» lo Real a ese Sujeto, y que es el acto de ver (lo cual presupone la presencia de la luz en sentido amplio). Ahora bien, esta descripción *abstracta* no se hace mediante palabras que tienen un sentido (*Logos*), sino por medio de algoritmos: si bien el Hombre concreto *habla* de lo Real, el Sujeto físico abstracto se sirve de un «lenguaje» matemático. En plano del algoritmo no hay ni incertidumbre ni contradicción. Pero tampoco hay *Verdad* en sentido propio, ya que no hay un auténtico *Discurso* (*Logos*) que revele lo Real. Y en cuanto se quiere pasar del algoritmo al Discurso *físico*, se introducen contradicciones y un elemento de incertidumbre. Así que no hay Verdad en el ámbito de la Física (y de la ciencia en general). Sólo el Discurso filosófico puede conducir hasta ahí, pues sólo éste se relaciona con lo Real *concreto*, es decir, con la *totalidad* de la realidad del Ser. Las diversas ciencias siempre se ocupan de abstracciones: por una parte, porque no relacionan lo Real con el hombre vivo, sino con un «Sujeto cognoscente» más o menos simplificado, incluso abstracto; por la otra, porque en sus descripciones dejan de lado bien el Sujeto (abstracto) que corresponde al Objeto (abstracto) que están describiendo, bien el Objeto (abstracto) dado al Sujeto (abstracto) que están estudiando. Y por eso las diversas ciencias poseen *métodos* de pensamiento y de acción que les son propios.

representa una Verdad en el sentido fuerte del término. Y por eso ella carece de *método* específico que le sea propio en tanto que experiencia, pensamiento o descripción verbal y que no sea al mismo tiempo una estructura «objetiva» de lo Real concreto mismo que esa experiencia revela al describirlo.

Lo Real *concreto* (del que *hablamos*) es a la vez Real-revelado-a-través-de-un-discurso y Discurso-que-revela-lo-real. Y la experiencia hegeliana no se refiere ni a lo Real ni al Discurso considerados aisladamente, sino a su unidad indisoluble. Y al ser un Discurso revelador, ella misma es un aspecto de lo Real concreto que está describiendo. Así pues, la experiencia no aporta nada *desde afuera*, y el pensamiento o el discurso que surgen de ella no son una reflexión *sobre* lo Real: es lo Real mismo el que reflexiona sobre sí, o el que se refleja en el discurso o en tanto que pensamiento. En particular, si el pensamiento y el discurso del Científico hegeliano o del Sabio son dialécticos, es únicamente porque reflejan fielmente el «movimiento dialéctico» de lo Real del que forman parte y al que *experimentan* adecuadamente al entregarse a éste sin método *preconcebido* alguno.

El *método* de Hegel, por tanto, no es en absoluto dialéctico, y la Dialéctica es en él otra cosa completamente distinta a un método de pensamiento o de exposición. E incluso puede decirse que, en cierto sentido, Hegel fue el primero en abandonar la Dialéctica como *método* filosófico. Al menos es el primero en haberlo hecho voluntariamente y con pleno conocimiento de causa.

El método dialéctico fue utilizado consciente y sistemáticamente por primera vez por Sócrates-Platón. Pero, en realidad, es tan antiguo como la filosofía misma. Pues el método dialéctico no es otra cosa que el método del diálogo, es decir, de la discusión.

Todo parece indicar que la Ciencia surgió en forma de Mito. El Mito es una teoría, es decir, una revelación discursiva de lo real. Es cierto que supuestamente está de acuerdo con lo real dado. Pero, en realidad, el Mito siempre supera sus datos y, más allá de éstos, le basta con ser coherente, es decir, estar exento de contradicciones internas, para pasar por verdad. El estadio del Mito es un estadio del monólogo, y en este estadio no se *demuestra* nada porque no se «discute» nada, dado que aún no está en presencia de una opinión contraria o simplemente diferente. Y por eso precisamente hay «mito» u «opinión» (*doxa*) verdadera o falsa, pero no «ciencia» o «verdad» propiamente dichas.

Después, por casualidad, el hombre que tiene una opinión, o que ha creado o adoptado un mito, se topa con un mito diferente o con una opinión contraria. Este hombre intentará primero librarse de ello: bien tapándose de alguna manera las orejas mediante una «censura» interna

o externa; bien suprimiendo (en el sentido *no* dialéctico del término) el mito o la opinión adversos mediante, por ejemplo, el asesinato o el destierro de sus divulgadores, o mediante actos de violencia que obligarán a los demás a *decir* lo mismo que él (aunque no lo *piensen*).

Pero puede suceder (y sabemos que un día el caso se produjo efectivamente en alguna parte) que ese hombre se ponga a *discutir* con su adversario. Puede optar, mediante un acto de libertad, por querer «convencerlo», «refutándolo» y «demostrándole» su propio punto de vista. Con ese fin *habla* con el adversario, inicia un *diálogo* con él: emplea un *método dialéctico*. Y al volverse dialéctico, el hombre del mito o de la opinión se vuelve científico o filósofo.

Todo esto se hizo consciente con Platón (y probablemente ya con Sócrates). Si Platón le hizo decir a Sócrates que quienes pueden enseñarle algo no son los árboles, sino solamente los hombres de la ciudad, es porque comprendió que si se parte del mito y de la opinión (falsa o verdadera), no se llega a la ciencia ni a la verdad más que pasando por la discusión, es decir, por el diálogo o la dialéctica. En resumidas cuentas, según Sócrates-Platón, la chispa de la verdad una y única surge finalmente del enfrentamiento de opiniones diversas y adversas. Una «tesis» se opone a una «antítesis» provocada generalmente, además, por aquélla. Éstas se enfrentan, se corrigen mutuamente, es decir, se destruyen la una a la otra, pero también se combinan y producen, a fin de cuentas, una verdad «sintética». Pero ésta sólo es todavía una opinión entre otras muchas. Es una nueva tesis que encontrará o suscitará una nueva antítesis con la que, después, al negarla, es decir, al modificarla, se asociará en una nueva síntesis, donde ella misma será distinta a como era al comienzo. Y así sucesivamente hasta que se llegue a una «síntesis» que ya no será la tesis de una discusión o una «tesis» discutible; a una verdad «indiscutible» que ya no será una mera «opinión» o *una* de las posibles opiniones; o hablando en términos objetivos, hasta que se llegue al Uno único que no se opone a un Otro porque es el Todo, la Idea de las ideas o el Bien.

En la filosofía o en la ciencia que surgen de la discusión, es decir, en la verdad dialéctica (o sintética) que realiza el Bien en el Hombre al revelar verbalmente el Uno-Todo, las tesis, las antítesis y las síntesis intermedias están *aufgehoben*, como dirá más adelante Hegel. Ellas están ahí «suprimidas» en el triple sentido de la palabra alemana *Aufheben*, es decir, están «suprimidas dialécticamente». Por una parte, están ahí *suprimidas* o anuladas en lo que tienen de fragmentario, de relativo, de parcial o de incompleto, es decir, en lo que las vuelve falsas cuando a una de ellas se la considera no como *una* opinión, sino como *la* verdad. Por la otra, ellas también están *conservadas* o salvaguardadas en lo que tienen de esencial

o de universal, es decir, en lo que revela en cada una de ellas uno de los múltiples aspectos de la realidad total y una. Por último, ellas son *sublimadas*, es decir, elevadas a un nivel superior de conocimiento y de realidad y, por tanto, de verdad; ya que al completarse la una a la otra, la tesis y la antítesis se liberan de su carácter unilateral y limitado, incluso «subjetivo», y revelan en tanto que síntesis un aspecto más comprehensivo y, en consecuencia, más comprensible de lo real «objetivo».

Pero si la dialéctica conduce finalmente a la adecuación entre el pensamiento discursivo y la Realidad y el Ser, no hay nada en estos últimos que se corresponda con ella. El movimiento dialéctico es un movimiento del pensamiento y del discurso humanos; pero la realidad misma que se piensa y de la que se habla no tiene nada de dialéctica. La dialéctica no es sino un *método* de investigación y de exposición filosóficas. Y vemos, dicho sea de paso, que el método solamente es *dialéctico* porque incluye un elemento negativo o negador, a saber: la antítesis que se *opone* a la tesis en una *lucha* verbal y que exige un *esfuerzo* de demostración que se confunde, por otro lado, con una *refutación*. Sólo hay verdad propiamente dicha, es decir, científica o filosófica, incluso dialéctica o sintética, allí donde ha habido discusión o diálogo, es decir, una antítesis que *niega* una tesis.

El método dialéctico en Platón está todavía muy próximo a sus orígenes históricos (las discusiones sofísticas). En éste hay auténticos diálogos en los que diversos personajes presentan la tesis y la antítesis (Sócrates encarna generalmente la antítesis de todas las tesis afirmadas por sus interlocutores o emitidas sucesivamente por uno de ellos). Y en cuanto a la síntesis, generalmente es el oyente quien debe efectuarla; un oyente que es el filósofo propiamente dicho: Platón mismo y un discípulo suyo capacitado para comprenderlo. Ese oyente llega finalmente a la verdad absoluta que resulta del conjunto de la dialéctica o del movimiento coordinado de todos los diálogos; una verdad que revela el Bien «total» o «sintético» capaz de *satisfacer* plena y definitivamente a quien lo conoce, y que está, por consiguiente, *más allá* de la discusión o de la dialéctica[III].

III. En Platón hay, además, un salto, una solución de continuidad. La dialéctica prepara solamente la visión del Bien, pero no lleva necesariamente hasta éste: esta visión es una especie de iluminación mística o de éxtasis (cf. *Carta VII*). Quizá la visión sea silenciosa; y el Bien, inefable (en cuyo caso Platón sería un Místico). En cualquier caso, ella es algo más que una integración del conjunto del movimiento dialéctico del pensamiento: es una intuición *sui generis*. Hablando en términos objetivos, el Dios o el Uno es otra cosa distinta a la Totalidad de lo Real: está *más allá* del Ser; es un Dios *trascendente*. No hay duda de que Platón es un Teólogo. (Cf. «Comentario sobre la eternidad, el tiempo y el concepto» [Curso del año académico 1938-1939, pp. 388-432]).

El método dialéctico en Aristóteles es menos visible que en Platón. Pero él lo continúa aplicando. Este método se vuelve aporético: la solución del problema resulta de una discusión (y a veces de una mera yuxtaposición) de todas las opiniones posibles, es decir, de las coherentes o no contradictorias en sí mismas. Y el método dialéctico se ha conservado en esta forma «escolástica» hasta nuestros días tanto en las ciencias como en la filosofía.

Pero, paralelamente, sucedió otra cosa.

Como toda opinión, el Mito surge espontáneamente y se acepta (o se rechaza) del mismo modo. El hombre lo crea en y por su imaginación («poética»), contentándose con evitar las contradicciones al desarrollar su idea o «intuición» inicial. Pero cuando la confrontación con una opinión o un mito diferentes produce el deseo de una *prueba* que no consigue satisfacerse mediante una *demostración* en el transcurso de una *discusión*, se experimenta la necesidad de fundar esa opinión o ese mito que se está proponiendo (toda vez que se supone que ambos son inverificables empíricamente, es decir, mediante una apelación a la experiencia sensible común) sobre otra cosa además de sobre la mera *convicción* personal o «certeza subjetiva» (*Gewissheit*), que es evidentemente del mismo tipo y que tiene el mismo peso que la del adversario. Entonces se busca y se encuentra un fundamento de valor superior o «divino»: el mito se presenta como habiendo sido «revelado» por un dios que, supuestamente, es el garante de su verdad, es decir, de su validez universal y eterna.

Al igual que la verdad dialéctica, esta verdad mítica «revelada» no pudo haberla encontrado un hombre aislado, situado completamente solo frente a la naturaleza. Aquí también «los árboles no le enseñan nada al hombre». Pero «los hombres de la ciudad» tampoco le enseñan nada. Es un Dios quien le revela la verdad en un «mito». Pero al contrario que la verdad dialéctica, esta verdad mítica no es el resultado de una *discusión* o de un diálogo: Dios es el único que ha hablado, y el hombre se ha contentado con escuchar, comprender y transcribir (y lo ha hecho lejos de la ciudad, en la cima de una montaña, etc.).

Después de haber sido un filósofo platónico, el hombre puede regresar a veces al estadio «mitológico». Tal fue el caso de san Agustín. Pero ese «retorno» es, en realidad, una «síntesis»: el Dios revelador del mito se convierte en un interlocutor casi socrático; el hombre inicia un *diálogo* con su Dios, incluso aunque no llegue a discutir con él (¡Abraham *discute*, sin embargo, con Yahvé!). Pero ese «diálogo» divino-humano no es más que una forma híbrida y transitoria del método dialéctico. Asimismo, éste ha variado infinitas veces, en los diversos «Místicos», entre los extremos que son el verdadero diálogo donde «Dios» no es sino un

rótulo para el interlocutor humano con quien se *discute*, y las diversas «revelaciones» en las cimas de las montañas donde el compañero humano no es sino un oyente mudo y «convencido» de antemano.

De cualquier manera, el interlocutor divino es, en realidad, ficticio. Todo sucede en la propia alma del «científico». Y por eso ya san Agustín mantuvo «diálogos» con su «alma». Y un lejano discípulo de este cristiano platonizante (o plotinozante), Descartes, apartó deliberadamente a Dios y se contentó con dialogar y discutir consigo mismo. Así, la Dialéctica se convirtió en «Meditación». Los autores de los grandes «sistemas» filosóficos de los siglos XVII y XVIII, desde Descartes a Kant-Fichte-Schelling, usaron el método dialéctico en esta forma de meditación cartesiana. A primera vista se trata de un paso atrás respecto a Sócrates-Platón-Aristóteles. Los grandes «Sistemas» modernos también son como «Mitos» que se yuxtaponen sin entrar en discusión, y sus autores los han creado de una sola pieza sin ser el resultado de un diálogo previo. Pero, en realidad, eso no es así. Por una parte, el autor *discute* sus «tesis» y *demuestra* su veracidad al *refutar* las posibles objeciones o «antítesis»: él aplica, así pues, un método dialéctico. Por la otra, los diálogos platónicos son, en realidad, los precursores de estos Sistemas, que resultan «dialécticamente» de la intermediación de las discusiones aporéticas de Aristóteles y de los aristotélicos escolásticos. Y al igual que en un diálogo platónico, el oyente (que es aquí un historiador-filósofo de la filosofía) descubre la verdad absoluta como resultado de la «discusión», implícita o tácita, entre los grandes Sistemas de la historia, como resultado; por tanto, de su «dialéctica».

Hegel fue el primero en ser ese oyente-historiador-filósofo. En cualquier caso, fue el primero en serlo conscientemente. Y por eso pudo ser el primero en abandonar intencionadamente la Dialéctica concebida como un *método* filosófico. Se contenta con observar y describir la dialéctica efectuada a lo largo de la historia y ya no necesita *practicar* una él mismo. Esta dialéctica, o el «diálogo» de las Filosofías, tuvo lugar antes que él. Sólo tiene que «experimentarlo» y describir en un discurso coherente su resultado final y sintético: la expresión de la verdad absoluta no es sino la descripción verbal y adecuada de la dialéctica que la produce. Así, la Ciencia de Hegel no es «dialéctica» más que en la medida en que la Filosofía que la ha preparado a lo largo de la Historia *ha sido* dialéctica (implícita o explícitamente).

A primera vista, esta actitud de Hegel es un mero retorno a Platón. Si bien Platón deja dialogar a Parménides, Protágoras, Sócrates y otros más, contentándose con registrar el resultado de sus discusiones, Hegel registra el resultado de la discusión que organiza entre Platón y Descartes, Spinoza y Kant, Fichte y Schelling, etc. Aquí también se trataría

entonces de un *método* dialéctico de investigación de la verdad o de su exposición que no afecta en nada a lo Real que esa verdad revela. Y Hegel dice efectivamente en alguna parte que él no hace sino redescubrir la dialéctica antigua, sobre todo la platónica. Pero, bien mirado, vemos que eso no es así, y que, cuando Hegel habla de Dialéctica, se trata de otra cosa completamente distinta a la de sus predecesores[IV].

Puede decirse, si se quiere, que la luz eterna de la verdad absoluta hegeliana también surge del enfrentamiento de todas las opiniones filosóficas que le han precedido. Sólo que esta dialéctica *ideal* en la que consiste el diálogo de las Filosofías solamente tiene lugar, según Hegel, porque es un reflejo de la dialéctica *real* del Ser. Y esa dialéctica ideal conduce finalmente a la verdad o a la revelación adecuada y completa de lo Real en la persona de Hegel debido solamente a que refleja esa dialéctica real. Cada filosofía revela o describe correctamente un momento o un punto de llegada tético, antitético o sintético de la dialéctica real, del *Bewegung* del Ser existente. Y por eso cada filosofía es «verdadera» en un cierto sentido. Pero sólo lo es relativa o temporalmente: una filosofía sigue siendo «verdadera» mientras una nueva filosofía, también «verdadera», no venga a demostrar su «error». Y no es que una filosofía se transforme a sí misma y por sí misma en otra, o que produzca esta otra filosofía en y por un movimiento dialéctico autónomo. Es que lo Real correspondiente a una filosofía dada se convierte realmente en otro Real distinto (tético, antitético o sintético), y este otro Real produce otra filosofía adecuada que sustituye en tanto que «verdadera» a la primera, convertida en «falsa». Así, el movimiento dialéctico de la historia de la filosofía, que conduce a la verdad definitiva o absoluta, no es sino un reflejo, una «superestructura», del movimiento dialéctico de la historia *real* de lo Real. Y por eso toda filosofía «verdadera» también es esencialmente «falsa»: es falsa en la medida en que se presenta no como el reflejo o la descripción de un elemento-constitutivo o de un «momento» dialéctico de lo real, sino como la Revelación de lo Real en su totalidad. Sin embargo, aun siendo o aun volviéndose «falsa», toda filosofía (digna de ese nombre) sigue siendo «verdadera», ya que lo Real total incluye e incluirá siempre el aspecto (o el «momento») que ella ha revelado. La verdad absoluta o la Ciencia del Sabio, también de Hegel, es decir, la revelación adecuada y completa de lo Real en su totalidad, es, pues, una síntesis integral de todas las filosofías presentadas a lo largo de la historia. Sólo que ni estas filosofías

IV. Sin embargo, Hegel tiene razón en decir que él redescubre a Platón. Pues la dialéctica platónica, la dialéctica-*método*, es efectivamente un aspecto de la dialéctica de lo *real* descubierta por Hegel.

con sus discusiones, ni el historiador-filósofo que las observa, efectúan la síntesis en cuestión: la hace la Historia *real* al término del movimiento dialéctico que le es propio; y Hegel se contenta con registrarlo sin necesidad de *hacer* nada y, por consiguiente, sin recurrir a un modo específico de operación o a un *método* que le sea propio.

«*Weltgeschichte ist Weltgericht*», «La Historia universal es un tribunal que juzga el Mundo». Ésta juzga a los hombres, sus acciones y sus opiniones, y, por último, también sus opiniones filosóficas. Es cierto que la Historia es, si se quiere, una larga «discusión» entre los hombres. Pero esta «discusión» histórica y *real* es otra cosa completamente distinta a un diálogo o una discusión filosóficos. Ahí no se «discute» a golpe de argumentos verbales, sino a golpe de mazas y espadas o de cañones, por una parte, y de hoces y martillos o de máquinas, por la otra. Y si se quiere hablar del «método dialéctico» que emplea la Historia, hay que precisar que ahí se trata de métodos de guerra y de trabajo. Es esta dialéctica histórica y real, incluso activa, la que se refleja en la historia de la filosofía. Y si la Ciencia hegeliana es dialéctica o sintética, es únicamente porque describe esta dialéctica *real* en su totalidad, así como la serie de filosofías consecutivas que corresponden a esta *realidad* dialéctica. Ahora bien, dicho sea de paso, la realidad solamente es dialéctica porque incluye un elemento negativo o negador, a saber: la negación activa de lo dado, la negación que está en la base de toda lucha sangrienta y de todo trabajo calificado de físico.

Hegel no necesita un Dios que le «revele» la verdad. Y para encontrarla no necesita dialogar con «los hombres de la ciudad», ni tampoco «discutir» consigo mismo o «meditar» como Descartes. (Además, ninguna discusión puramente verbal, ninguna meditación solitaria, puede llevar a la verdad, toda vez que la Lucha y el Trabajo son sus únicos «criterios»). Puede encontrarla completamente solo, sentándose tranquilamente a la sombra de esos «árboles» que no le enseñaron nada a Sócrates, pero que a él le enseñan muchas cosas sobre ellos mismos y sobre los hombres. Pero todo esto solamente es posible porque *hubo* ciudades en las que los hombres discutían sobre un trasfondo de lucha y trabajo, pues trabajaban y luchaban por sus opiniones y en función de ellas (unas ciudades, por otro lado, que estaban rodeadas por esos mismos árboles cuya madera servía para su construcción). Hegel ya no discute porque se beneficia de la discusión de quienes le han precedido. Y si no tiene *método* que le sea propio, no teniendo ya que *hacer* nada, es porque se aprovecha de todas las acciones efectuadas a lo largo de la historia. Su pensamiento refleja simplemente lo Real. Y si él puede hacer esto es porque lo Real es dialéctico, es decir, porque está imbuido de acción negadora de lucha y trabajo, la cual produce el pensamiento y el discurso, los

hace moverse y, finalmente, realiza su coincidencia perfecta con lo Real que se supone que ellos revelan o describen. En pocas palabras, Hegel no necesita un *método* dialéctico porque la verdad que él encarna es el último resultado de la dialéctica real o activa de la Historia universal, y su pensamiento se contenta con reproducirla a través de su discurso.

Desde Sócrates-Platón hasta Hegel, la Dialéctica no era sino un método filosófico sin contrapartida en lo real. En Hegel hay una Dialéctica real, pero el método filosófico es el de una pura y simple descripción que sólo es dialéctica en el sentido de que describe una dialéctica de la realidad.

Para comprender mejor el sentido y la razón de esta traducción verdaderamente revolucionaria, uno tiene que querer hacer con Hegel la experiencia filosófica que le propone al lector de la PhG en su capítulo primero. Consulta tu reloj, le dice, y constata que son, digamos, las doce. Dilo y habrás enunciado una verdad. Ahora escribe esa verdad en un trozo de papel: «*Ahora* son las doce». Hegel observa en este punto que una verdad no puede dejar de ser verdad por el hecho de estar formulada por escrito. Y ahora consulta de nuevo tu reloj y vuelve a leer la frase escrita. Verás que la verdad se ha transformado en error, puesto que *ahora* son las doce y cinco.

Qué decir sino que el ser real puede transformar una verdad humana en error. Al menos en la medida en que lo real es temporal, en que el Tiempo tiene una realidad.

Esta constatación se hizo hace mucho tiempo: desde Platón, incluso desde Parménides, y quizá desde hace más tiempo aún. Pero hay un aspecto de la cuestión que se dejó de lado hasta Hegel. A saber, el hecho de que el hombre, a través de su discurso, en particular de su discurso escrito, consigue *mantener* el error en el seno mismo de la realidad. Si la Naturaleza comete un error (una malformación animal, por ejemplo), lo elimina *inmediatamente* (el animal muere o, al menos, no se reproduce). Sólo los errores cometidos por el hombre *duran* indefinidamente y se propagan a lo lejos gracias al lenguaje. Y podría definirse al hombre como un error que se mantiene en la existencia, que *dura* en la realidad. Ahora bien, como *error* significa *desacuerdo* con lo real, como es *falso* lo que resulta ser *distinto* a lo que es, puede decirse asimismo que el hombre que se equivoca es una Nada que nadea en el Ser, o un «ideal» que está presente en lo real[V].

V. La afirmación de Parménides «El Ser y el Pensamiento son lo mismo» solamente puede aplicarse si acaso al pensamiento *verdadero*, pero no al pensamiento *falso*, por supuesto. Es indudable que lo falso es *una cosa distinta* al Ser. Y, sin embargo, no se puede decir que lo falso «sea nada»; que «no hay» error. El error «existe» a su manera: *idealmente*, por así decir.

El hombre es el único que puede equivocarse sin tener por ello que desaparecer: él puede continuar existiendo aun equivocándose sobre lo que existe; él puede *vivir* su error o en el error; y el error o lo falso, que en sí mismos no son nada, se vuelven *reales* en él. Y la experiencia mencionada nos muestra cómo, gracias al hombre, la nada de las doce pasadas puede estar realmente presente —en forma de una frase errónea— en el presente real de las doce y cinco minutos.

Pero esta subsistencia del error en lo real solamente es posible porque es posible su transformación en una verdad. El error no es la pura nada porque puede ser corregido. Y la experiencia muestra que los errores humanos se corrigen efectivamente a lo largo del tiempo y se convierten en verdades. Incluso puede decirse que toda *verdad* en el sentido propio del término es un *error corregido*. Pues la verdad es más que una realidad: es una realidad *revelada*; es la realidad *más* la revelación de la realidad a través del discurso. En el seno de la verdad hay, por tanto, una *diferencia* entre lo real y el discurso que lo revela. Pero una diferencia se *realiza* en forma de *oposición*, y un discurso *opuesto* a lo real es precisamente un error. Ahora bien, una diferencia que nunca se realiza no es realmente una diferencia. Luego no hay realmente una *verdad* más que allí donde *ha habido* un error. Pero el error sólo existe realmente en forma de discurso humano. Así que si el hombre es el único que puede equivocarse realmente y vivir en el error, también es el único que puede encarnar la verdad. Si el Ser en su totalidad no es solamente Ser puro y simple (*Sein*), sino Verdad, Concepto, Idea o Espíritu, es únicamente porque incluye en su existencia real una realidad humana o hablante capaz de equivocarse y de corregir sus errores. Sin el Hombre, el Ser estaría mudo: estaría *ahí* (*Dasein*), pero no sería *verdadero* (*das Wahre*).

El ejemplo de Hegel muestra cómo el hombre consigue creer y mantener un error en la Naturaleza. Otro ejemplo, que no se encuentra en Hegel, pero que ilustra bien su pensamiento, permite ver cómo el hombre consigue transformar en verdad el error que él ha sabido mantener en lo real en tanto que error.

Supongamos que un poeta de la Edad Media ha escrito en un poema: «*En este momento* un hombre sobrevuela el océano». Eso era, sin duda alguna, un error, y lo ha seguido siendo durante muchos siglos. Pero si nosotros volvemos a leer ahora esta frase, hay bastantes posibilidades de que leamos una verdad, ya que es casi seguro que *en este momento* haya algún aviador por encima del Atlántico, por ejemplo.

Hemos visto anteriormente que la Naturaleza (o el Ser dado) puede volver falsa una verdad humana (que el hombre consigue, aun así, mantener indefinidamente en tanto que error). Y ahora vemos que el hombre

puede transformar en verdad su propio error[VI]. Comenzó equivocándose (voluntariamente o no, da igual) al hablar del animal terrestre de la especie *Homo sapiens* como de un animal volador; pero ha terminado por enunciar una verdad al hablar del vuelo de un animal de esta especie. Y no es que el discurso (erróneo) haya cambiado para volverse conforme al Ser dado (*Sein*); es que este Ser fue transformado para volverse conforme al discurso.

La acción que transforma lo real dado con el fin de convertir en verdadero un error humano, es decir, un discurso que estaba en desacuerdo con eso dado, se llama *Trabajo*: trabajando es como el hombre construye el avión que ha transformado en verdad el error (voluntario) del poeta. Ahora bien, el trabajo es una *negación* real de lo dado. El Ser que existe en tanto que un Mundo en el que se trabaja incluye, así pues, un elemento negativo o negador. Esto significa que tiene una estructura dialéctica. Y justo porque la tiene, en ese Mundo hay un discurso que lo revela y ese Mundo no es solamente un Ser-dado, sino un Ser-revelado o Verdad, Idea, Espíritu. La verdad es un error convertido en verdadero (o «suprimido dialécticamente» en tanto que error); y lo que transforma el error en verdad es la negación real de lo dado por medio del Trabajo; por tanto, la verdad es necesariamente dialéctica en el sentido de que resulta de la dialéctica *real* del trabajo. Asimismo, la expresión verbal realmente adecuada de la verdad debe tener en cuenta y dar cuenta de su origen dialéctico, de su surgimiento a partir del *trabajo* que el hombre efectúa en el seno de la Naturaleza.

Esto se aplica a la verdad que se refiere al Mundo natural, es decir, al discurso que revela la realidad y el ser de la Naturaleza. Pero la verdad que se refiere al hombre, es decir, el discurso que revela la realidad humana, es igualmente dialéctico en el sentido de que resulta de una negación real de lo dado humano (o social, histórico) y debe dar cuenta de éste.

Para dar cuenta de ello es necesario considerar un caso en el que un «error moral» (= crimen) se transforme en «verdad» o en virtud. Pues toda moral es una antropología implícita, y cuando el hombre juzga moralmente sus acciones es de su ser mismo de lo que está hablando[VII].

VI. Podría decirse que, al inventar el avión, el hombre corrige el «error» de la Naturaleza, que lo ha creado sin alas. Pero esto no sería más que una metáfora; decirlo es antropomorfizar la Naturaleza. Sólo hay error y, por tanto, verdad, allí donde hay lenguaje (*Logos*).

VII. Y al revés, toda antropología es una moral implícita. Pues el hombre «normal» del que aquélla habla es siempre una «norma» para el comportamiento o la valoración del hombre empírico.

Supongamos entonces que un hombre asesina a su rey por razones políticas. Él cree actuar bien. Pero los demás le consideran un criminal, lo detienen y lo matan. En esas condiciones, él es efectivamente un criminal. Así, el Mundo social dado, al igual que el Mundo natural, puede transformar una verdad humana («subjetiva», es decir, una «certeza») en error.

Pero supongamos que el asesinato en cuestión desencadena una revolución victoriosa. De repente, la sociedad considera al asesino un héroe. Y en esas condiciones, *él* es efectivamente un héroe, un modelo de virtud y de civismo, un ideal humano. Así que el hombre puede transformar el crimen en virtud, un error moral o antropológico en una verdad.

Como en el ejemplo del avión, aquí también se trata de una transformación real del Mundo existente, es decir, de una negación activa de lo dado. Pero allí se trataba del Mundo natural, mientras que aquí el tema es el Mundo humano o social, histórico. Y si allí la acción negadora era Trabajo, aquí es Lucha (Lucha a muerte por el reconocimiento, *Anerkennen*). Pero en ambos casos hay una negación activa y efectiva de lo dado, o como dice Hegel: «movimiento dialéctico» de lo real.

Esta negación activa o *real* de lo dado, efectuada en la Lucha y por medio del Trabajo, constituye el elemento negativo o negador que determina la estructura dialéctica de lo Real y del Ser. De lo que se trata, por tanto, es de lo *Real* dialéctico y de la Dialéctica *real*. Pero esta Dialéctica tiene una «superestructura» ideal, algún tipo de reflejo en el pensamiento y en el discurso. En particular, a lo largo de la historia siempre hay una filosofía (en sentido amplio) que da cuenta de la situación realizada en un momento decisivo de la evolución dialéctica del Mundo. Así, la historia de la filosofía y de la «cultura» en general es un «movimiento dialéctico»; pero un movimiento secundario y derivado. Por último, el pensamiento y el discurso de Hegel, en la medida en que revelan y describen la totalidad de lo real en su devenir, también son un «movimiento dialéctico»; pero este movimiento es, en cierto modo, terciario. El discurso hegeliano es dialéctico en la medida en que describe la Dialéctica real de la Lucha y el Trabajo, así como el reflejo «ideal» de esta Dialéctica en el pensamiento en general y en el pensamiento filosófico en particular. Pero, en sí mismo, el discurso hegeliano no tiene nada de dialéctico: no es ni un diálogo ni una discusión; es una pura y simple descripción «fenomenológica» de la dialéctica real de lo Real y de la discusión verbal que ha reflejado esa dialéctica a lo largo del tiempo. Asimismo, Hegel no necesita «demostrar» cuanto dice, ni «refutar» las palabras de los demás. La «demostración» y la «refutación» se efectuaron *antes* de él, a lo largo de la Historia que le precede, y no se efectuaron mediante argumentos verbales, sino en última instancia mediante la prueba (*Bewährung*) de la Lucha y el Trabajo.

Lo único que tiene que hacer Hegel es registrar el resultado final de esta prueba «dialéctica» y describirlo correctamente. Y como el contenido de esta descripción nunca será, por definición, modificado, completado o refutado, puede decirse que la descripción de Hegel es el enunciado de la verdad absoluta o universal y eternamente (es decir, «necesariamente») válida.

Todo esto presupone, evidentemente, la *finalización* de la Dialéctica real de la Lucha y el Trabajo, es decir, la parada definitiva de la Historia. Solamente «al final de los tiempos» puede el Sabio (en esta ocasión llamado Hegel) renunciar a todo *método* dialéctico, es decir, a toda negación, transformación o «crítica» reales o ideales de lo dado, y limitarse a describirlo, es decir, a revelar a través del discurso lo dado tal y como precisamente se da. O más exactamente, en cuanto el Hombre, convertido en Sabio, está plenamente satisfecho con semejante descripción pura y simple, ya no hay negación activa o real de lo dado, de modo que la descripción sigue siendo indefinidamente válida o verdadera, y, por consiguiente, ya nunca se pone en tela de juicio ni provoca más diálogos polémicos.

En tanto que *método* filosófico, la Dialéctica no se abandona, así pues, más que cuando se detiene definitivamente la Dialéctica *real* de la transformación activa de lo dado. Mientras dure esta transformación, una descripción de lo real dado no podrá ser sino parcial y provisional: a medida que cambia lo real, su descripción filosófica también debe cambiar a fin de continuar siendo adecuada o verdadera. En otros términos, mientras dure la dialéctica real o activa de la Historia, los errores y las verdades serán dialécticas en el sentido de que tarde o temprano serán «suprimidas dialécticamente» (*aufgehoben*), la «verdad» se volverá parcialmente —o en cierto sentido— falsa, y el «error» se volverá verdadero; y eso sucederá en y por la discusión, el diálogo o el *método* dialéctico.

Para poder renunciar al método dialéctico y aspirar a la verdad absoluta, limitándose a la descripción pura sin ninguna «discusión» o «demostración», hay que estar entonces seguro de que la dialéctica real de la Historia se ha acabado realmente. ¿Pero cómo se sabe eso?

A primera vista, la respuesta es fácil. La Historia se detiene cuando el Hombre ya no actúa en el sentido fuerte del término, es decir, cuando ya no niega, no transforma ya lo dado natural y social por medio de una Lucha sangrienta y un Trabajo creador. Y el Hombre ya no lo hace cuando lo Real dado le proporciona plena satisfacción (*Befriedigung*) tras realizar plenamente su Deseo (*Begierde*, que en el Hombre es un Deseo de reconocimiento universal de su personalidad única en el mundo [*Anerkennen* o *Anerkennung*]). Si el Hombre está verdadera y plenamente satisfecho con lo que *es*, ya no desea nada de lo real y ya no cambia, pues, la reali-

dad, por lo que él también deja de cambiar realmente. El único «deseo» que aún puede tener —si es un *filósofo*— es el de *comprender* lo que es y lo que él es, y revelarlo a través del discurso. Por tanto, la descripción adecuada de lo real en su totalidad que ofrece la Ciencia del Sabio satisface definitivamente al Hombre, incluso al que es filósofo: éste ya no se opondrá a lo dicho por el Sabio del mismo modo que el Sabio ya no se oponía a lo real que él ha descrito. Así, la descripción no dialéctica (es decir, no negadora) del Sabio será la verdad absoluta que no producirá «dialéctica» filosófica alguna, que nunca será una «tesis» a la que vendrá a oponerse una antítesis.

¿Pero cómo se sabe si el Hombre está verdadera y plenamente *satisfecho* con lo que es?

Según Hegel, el Hombre no es nada más que «Deseo de reconocimiento» («*Der Mensch* ist *Anerkennen*» [JS III, 198][6]), y la Historia no es sino el proceso de la progresiva satisfacción de ese Deseo, que queda plenamente satisfecho en y por el Estado universal y homogéneo (que, para Hegel, era el Imperio de Napoleón). Pero Hegel debió, en primer lugar, anticipar el *futuro* histórico (imprevisible por definición, puesto que es libre, es decir, surge de una *negación* de lo dado presente), ya que el Estado que tenía en mente sólo estaba en vías de formación; y nosotros sabemos que todavía hoy está lejos de tener una «existencia-empírica» (*Dasein*) o de ser una «realidad-objetiva» (*Wirklichkeit*), incluso de ser un «presente real» (*Gegenwart*). Después —y esto es mucho más importante—, ¿cómo se sabe que la satisfacción que se ofrece en y por este Estado es verdaderamente una satisfacción definitiva del Hombre en cuanto tal y no solamente uno de sus posibles Deseos? ¿Cómo se sabe que la estabilización del «movimiento» histórico en el Imperio no es una mera pausa, el resultado de una lasitud pasajera? ¿Con qué derecho se afirma que este Estado no suscitará en el Hombre un nuevo Deseo distinto al del Reconocimiento, y que, por consiguiente, una Acción negadora o creadora (*Tat*) distinta a la de la Lucha y el Trabajo no lo negará un día?

Eso no puede afirmarse más que suponiendo que el Deseo de reconocimiento agota *todas* las *posibilidades* humanas. Pero sólo se tiene derecho a hacer esta suposición si se tiene un conocimiento completo y perfecto del Hombre, es decir, universal y definitivamente («necesariamente») válido, es decir, *absolutamente verdadero*. Ahora bien, la verdad absoluta, por definición, no puede alcanzarse más que al final de la Historia. Pero es precisamente este final de la Historia lo que se trataba de determinar.

6. FR, 176.

Luego estamos dentro de un *círculo vicioso*. Y Hegel se ha dado perfectamente cuenta de ello. Pero él creyó haber encontrado un criterio que sirviera a la vez para la verdad absoluta de su descripción de lo real, es decir, para su carácter correcto y completo, y para el final del «movimiento» de eso real, es decir, para la parada definitiva de la Historia. Y, curiosamente, ese criterio es precisamente la *circularidad* de su descripción, es decir, del «Sistema de la ciencia».

Hegel parte de una descripción más o menos cualquiera de lo real (representada por una filosofía que se ha enunciado a lo largo de la historia), pero escoge la que parece ser la más simple, la más elemental, la que se limita, por ejemplo, a una sola palabra (se trata prácticamente de una filosofía muy antigua; la de Parménides, por ejemplo, que se limita a decir: el Ser *es*). La correcta presentación de esta descripción muestra que es incompleta, que revela solamente uno de los aspectos del Ser y de lo Real, que no es sino una «tesis» que produce necesariamente una «antítesis» con la que necesariamente se combinará para dar lugar a una «síntesis», la cual no será sino una «tesis»; y así sucesivamente[VIII]. Al proceder así, poco a poco, por simples descripciones adecuadas, o por una correcta repetición descriptiva de la dialéctica (derivada) de la historia de la filosofía, donde cada paso es tan *necesario* o inevitable como «necesarios» son los diversos elementos de la descripción de algo real complejo (la descripción del tronco, de las ramas, de las hojas, etc. en la descripción de un árbol, por ejemplo), Hegel llega finalmente a un punto que no es otro que su punto de partida: la síntesis *final* es también la tesis *inicial*. Constata así que ha recorrido o descrito un *círculo*, y que, si quiere continuar, lo único que le queda es *dar vueltas y más vueltas*: es imposible *extender* su

VIII. El filósofo que ha expuesto una «tesis» no sabía que ésta sólo era una tesis que debe producir una antítesis, etc. Dicho de otra manera, ni siquiera el *aspecto* de lo real que él describía estaba siendo, en realidad, descrito correctamente. Ahora bien, él creía que estaba describiendo la *totalidad* de lo real. Hegel, en cambio, sabe que se trata de un *aspecto* de lo real, y por eso lo describe correctamente, es decir, haciendo ver la necesidad de la antítesis que describe el aspecto complementario, etc. (Él lo sabe porque ya no se *opone* a lo real dado que describe, toda vez que está *satisfecho* con eso y toda vez que solamente desea su correcta descripción, no su transformación; lo que produce el error en el filósofo es el deseo inoperante de transformar lo real). Hegel ve todo esto porque ya conoce la síntesis *final* de *todas* las tesis, antítesis y síntesis intermedias, puesto que ha descrito lo real *culminado*, realmente *total*, creado por el *conjunto* de la dialéctica real que la historia de la Filosofía refleja. Pero lo que le mostrará que ha descrito efectivamente (de manera correcta y completa) la *totalidad* de lo real, es decir, que su descripción es una síntesis *final* o *total*, será la presentación de esta historia de la Filosofía (y de la Historia en general) como una serie de tesis, antítesis y síntesis.

descripción; lo único que le queda es *rehacerla* tal y como ya ha sido hecha una vez.

Esto significa que el discurso de Hegel agota *todas* las *posibilidades* del pensamiento. No se le puede oponer discurso alguno que no forme ya parte del suyo, que no sea reproducido en un parágrafo del Sistema como elemento constitutivo (*Moment*) del conjunto. De esta manera, vemos que el discurso de Hegel expone una verdad *absoluta* que nadie puede negar. Y vemos, así pues, que ese discurso no es dialéctico, en el sentido de que no es una «tesis» que pueda ser «suprimida dialécticamente». Pero si el pensamiento de Hegel ya no puede ser superado por el pensamiento, y si aquél no supera lo real dado, sino que se contenta con describirlo (puesto que ese pensamiento se sabe y considera que está *satisfecho* con lo que es), ya no es posible ninguna negación ideal o real de lo dado. Lo real permanecerá entonces eternamente idéntico a sí mismo, y toda su Historia pertenecerá para siempre al pasado. Así que una descripción correcta y completa de lo real será universal y eternamente válida, es decir, absolutamente verdadera. Ahora bien, la circularidad de la descripción hegeliana prueba que ésta es completa y, por tanto, correcta, pues una descripción errónea o incompleta nunca vuelve sobre sí misma, se detiene ante una laguna o conduce a un callejón sin salida.

Así, al demostrar sin «discusión», es decir, sin «refutación» ni «demostración», la verdad absoluta del Sistema, la circularidad simplemente constatada por el Sabio justifica su *método* puramente descriptivo o no *dialéctico*.

No hay por qué insistir en el carácter del método no dialéctico de Hegel. No hay gran cosa que decir. Y lo que podría decirse sobre ello ya lo ha dicho Edmund Husserl a propósito de su propio método «fenomenológico», que muy equivocadamente opuso al método hegeliano, que él no conocía. Pues, en realidad, el método de Hegel no es nada más que el método que hoy en día se llama «fenomenológico».

En cambio, sí es preciso hablar más ampliamente de la DIALÉCTICA que Hegel tiene en mente, es decir, de la estructura dialéctica de lo Real y del Ser tal y como la concibe y la describe en la PhG y en la *Enciclopedia*.

Veamos primero en qué consiste la estructura trinitaria del Ser mismo tal y como se describe en la Ontología de Hegel, es decir, en la *Logik* que conforma la primera parte de la *Enciclopedia*. Después habrá que ver qué significa la triplicidad dialéctica del Ser en la «manifestación» (*Erscheinung*) de su «existencia-empírica» (*Dasein*) tal y como se describe en la *Fenomenología*.

Retomemos la definición general de la Dialéctica que se ofrece en el § 79 de la tercera edición de la *Enciclopedia* (HW 8, 168)[7]:

> Lo *lógico* tiene, en cuanto a su forma, tres aspectos: *a*) el aspecto *abstracto* o *accesible-al-entendimiento*; *b*) el aspecto *dialéctico* [en sentido estricto] o *negativamente racional*; *c*) el aspecto *especulativo* o *positivamente racional*.

Lo «lógico» o lo «Real-lógico» (*das Logisch-Reelle*), es decir, el Ser y lo Real correctamente descritos por un Discurso (*Logos*) coherente, tienen necesariamente entonces tres «aspectos» (*Seiten*) o «elementos-constitutivos» (*Momente*). Estos tres elementos son constitutivos al Ser-revelado y, por consiguiente, también se encuentran en el Discurso que revela correctamente ese Ser trinitario o dialéctico.

Veamos ahora en qué consisten esos tres elementos constitutivos o aspectos del Ser real y del Discurso que lo revela.

El primer aspecto se define en el § 80 de la *Enciclopedia* (HW 8, 169)[8]:

> El pensamiento (*Denken*) [considerado] en tanto que *Entendimiento* (Verstand) se queda parado en la determinación-específica fija (*festen Bestimmtheit*) y en-el-hecho-de-la-distinción-o-diferenciación (*Unterschiedenheit*) de esta determinación en relación con las otras {*gegen andere*} [determinaciones fijas]; semejante entidad-abstracta (*Abstraktes*) limitada (*beschränktes*) vale para el Entendimiento como lo que subsiste (*bestehend*) y existe para sí [es decir, independientemente de la existencia de las otras determinaciones y del pensamiento que las piensa o las revela].

El pensamiento considerado como Entendimiento es el pensamiento habitual del hombre: del hombre «ingenuo», del científico convencional, del filósofo prehegeliano. Este pensamiento no revela el Ser en su totalidad; no refleja los tres elementos-constitutivos del Ser y de todo ser, sino que se queda parado en el primero; sólo describe (en principio correctamente, por lo demás) el aspecto «abstracto» del Ser, que es precisamente el elemento-constitutivo «accesible-al-Entendimiento» (*verständige*).

El pensamiento del Entendimiento está dominado exclusivamente por la categoría ontológica (y, por tanto, «lógica») primordial de la *Identidad*. Su ideal lógico es la perfecta concordancia del pensamiento consigo mis-

7. ENC, 182.
8. ENC, 183.

mo o la ausencia de toda contradicción interna, es decir, la homogeneidad, incluso la identidad, de su contenido. Toda identidad es verdadera por definición, y toda verdad tiene un contenido idéntico a sí mismo y en sí mismo. Y como la verdad es una revelación adecuada del Ser o de lo Real, el Ser y lo Real, para el Entendimiento, siempre son en todas partes *idénticos* a sí mismos y en sí mismos. Ahora bien, lo que es verdadero del Ser y lo Real considerados en su conjunto debe ser también verdadero para todo cuanto *es* o existe, para toda entidad particular que existe realmente. Para el Entendimiento, toda entidad real permanece siempre *idéntica* a sí misma; ésta ha sido *determinada* de una vez por todas en su especificidad (*festen Bestimmtheit*) y *se* distingue de una manera precisa, fija y estable de todas las otras entidades reales, fijadas de modo tan determinado como ella (*Unterschiedenheit gegen andere*). En pocas palabras, se trata de una entidad *dada* que no se puede generar ni destruir, ni modificar en nada. Por eso puede decirse que ella existe *para sí misma* (*für sich*), es decir, independientemente del resto del Ser existente y, en particular, independientemente del Entendimiento que la piensa.

Ahora bien, según Hegel, el Ser real es efectivamente tal y como lo revela el Entendimiento. La *Identidad* es una categoría ontológica fundamental que se aplica tanto al Ser mismo como a todo cuanto *es*. Pues toda cosa es efectivamente *idéntica* a sí misma y *diferente* de todas las demás, lo cual le permite precisamente al pensamiento (científico o «ingenuo») «definirla» o revelar su «especificidad», es decir, reconocerla como siendo «la misma cosa» y como siendo «otra cosa distinta» a lo que ella no es. Por tanto, el pensamiento del Entendimiento es en principio *verdadero*. Si no hubiera Identidad en el Ser y del Ser, no sería posible ninguna *ciencia* de lo Real (como muy bien lo vieron los griegos), y no habría existido *Verdad* o Realidad-revelada-a-través-de-un-Discurso-coherente. Pero este pensamiento «coherente» o idéntico es también falso si pretende revelar la *totalidad* del Ser y no solamente uno de sus (tres) aspectos. Y es que, en realidad, el Ser y lo Real son algo más que la Identidad consigo mismos.

El pensamiento mismo del Entendimiento manifiesta, además, su propia insuficiencia. Pues al perseguir su ideal de Identidad, desemboca finalmente en una tautología universal vacía de sentido o de contenido, y su «discurso» se reduce, a fin de cuentas, a una sola *palabra*: «Ser» o «Uno», etc. Y en cuanto ese pensamiento quiere desarrollar esa palabra en un auténtico *discurso*, en cuanto quiere *decir algo*, introduce lo diverso, que contradice la Identidad y la vuelve caduca o falsa para su propio punto de vista.

Platón ya hizo explícita esta insuficiencia del pensamiento del Entendimiento (especialmente en el *Parménides*). Hegel ha hablado de ello

en la PhG (especialmente en el capítulo III) y en otros lugares. Y en nuestros días, Meyerson ha insistido ampliamente en ello. Así que no hay por qué darle más vueltas. Lo que es importante subrayar es que, para Hegel, este pensamiento es insuficiente porque el Ser mismo es algo más que la Identidad, y que el pensamiento puede superar el estadio del Entendimiento o del «discurso» tautológico justo porque el Ser no es solamente Identidad[IX]. Este pensamiento no llega a la Verdad porque no puede desarrollarse en un *discurso* que revele el Ser real; y no es circular, no *vuelve* a su punto de partida, porque no consigue superarlo. Pero si este pensamiento no es una Verdad, el Ser real es otra cosa además de lo que ese pensamiento revela. Luego para revelar el Ser real en su totalidad hay que superar el Entendimiento. O más exactamente, el pensamiento del Entendimiento es superado porque la autorrevelación discursiva del Ser revela no solamente su Identidad consigo mismo, sino también sus otros aspectos ontológicos fundamentales.

Para alcanzar la Verdad, es decir, para revelar la totalidad del Ser real, el pensamiento debe, por tanto, superar el estadio del Entendimiento (*Verstand*) y convertirse en Razón (*Vernunft*) o en pensamiento «racional» (*vernünftige*). Este pensamiento revela los otros aspectos fundamentales del Ser en cuanto tal y de todo cuanto es real. Y, en tanto que Razón «negativa» en primer lugar, ese pensamiento revela a través de su discurso el aspecto «negativamente racional» de lo que *es*, es decir, el elemento-constitutivo del Ser y de lo Real (revelados) que Hegel llama «dialéctica» en el sentido estricto o propio del término precisamente porque se trata de un elemento negativo o negador.

Así es como se define ese segundo elemento-constitutivo del Ser (en realidad: el Ser-*revelado*) en el § 81 de la *Enciclopedia* (HW 8, 172)[9]:

> El elemento-constitutivo [propiamente] *dialéctico* es el propio (*eigene*) acto-de-suprimirse-dialécticamente (*Sichaufheben*) de estas determinaciones-especificadoras (*Bestimmungen*) finitas y su transformación (*Übergehen*) en sus opuestos (*entgegengesetzten*).

IX. La tautología se reduce a una sola palabra; no es, pues, un auténtico Discurso (*Logos*). Pero ella sí admite un desarrollo algorítmico indefinido, y, en esta forma, puede ser considerada como una «revelación» de lo Real o como una «verdad». Pero la tautología (matemática u otra) no puede revelar más que el aspecto *idéntico* del Ser y de lo Real. Podría decirse que ella revela correcta y completamente el Ser-dado (*Sein*) o la Realidad-natural, es decir, el Mundo natural, excepto el Hombre y su Mundo social o histórico. Pero el propio Hegel no lo dice.

9. ENC, 183.

Lo primero que es importante constatar es que el pensamiento negativamente racional (o la Razón) no es el que introduce el elemento negativo en el Ser, volviéndolo así dialéctico; son las propias entidades *reales* determinadas y fijas (reveladas por el Entendimiento) las que se niegan «dialécticamente» (es decir, conservándose) y las que se convierten *efectivamente* así en algo distinto a lo que son o han sido. El pensamiento «negativamente racional» o «dialéctico» no hace sino describir esa negación *real* de lo dado «accesible-al-Entendimiento» y de sus «determinaciones-especificadoras» fijas.

El propio Hegel insiste en ello, además, en el segundo comentario explicativo que añade al parágrafo citado.

Y dice, entre otras cosas, esto (HW 8, 172-173)[10]:

> La Dialéctica se considera generalmente como un arte exterior [es decir, como un «método»] [...]. A menudo, la Dialéctica no es efectivamente nada más que un sistema subjetivo que columpia un razonamiento de un lado a otro (*hin- und herübergehendem Räsonnement*) [...]. [Pero] En la determinación-específica auténtica (*eigentümlichen*), la Dialéctica es, por el contrario, la auténtica (*wahrhafte*) naturaleza propia (*eigene*) de las determinaciones-especificadoras-del-Entendimiento, de las cosas (*Dinge*) y de la entidad-finita en-cuanto-tal (*Endlichen überhaupt*) [...]. La Dialéctica [...] es esa superación (*Hinausgehen*) *inmanente* en la que la unilateralidad y la limitación (*Beschränktheit*) de las determinaciones-especificadoras-del-Entendimiento se representan (*darstellt*) como lo que son, a saber: como su [propia] negación. Todo cuanto-es-finito (*Alles Endliche*) es un acto de suprimirse-dialécticamente a sí mismo. Por consiguiente, lo Dialéctico (*das Dialektische*) constituye el alma motriz del progreso (*Fortgehens*) científico y es el único principio gracias al cual una *conexión* (Zusammenhang) *inmanente y una necesidad* penetran (*kommt*) en el contenido de la Ciencia.

Así que lo Real mismo es dialéctico, y lo es porque, además de la Identidad, incluye un segundo elemento-constitutivo fundamental que Hegel llama *Negatividad*.

La Identidad y la Negatividad son dos categorías ontológicas primordiales y universales[X]. Gracias a la Identidad, todo ser es el *mismo*

10. ENC, 183-184.

X. En la *Enciclopedia*, Hegel dice que *toda* entidad puede «suprimirse» a sí misma y que es, por consiguiente, dialéctica. Pero en la PhG afirma que solamente la realidad *humana* es dialéctica, toda vez que la Naturaleza está determinada sólo por la Identidad (cf. por ejemplo PhG, 145: 22-26, y 563: 21-28 {StA, 131: 36-40 y 530: 1-7; FMJ, 293 y 912; FAG, 263 y 919}). Personalmente comparto el punto de vista de la PhG y no sostengo la dialéctica del Ser-natural, del *Sein*. No puedo discutir aquí esta cuestión. Sin embargo, sí que diría esto: la inclusión de la Negatividad en el Ser idéntico (*Sein*) equivale a la presencia del Hombre en la Realidad; el Hombre, y nadie más que el Hombre, revela el Ser y la Realidad a través del Discurso; el Ser *revelado* en su *totalidad* incluye necesariamente entonces la Negatividad; luego ésta es una categoría onto-lógica *universal*; pero en el seno de la Realidad total hay que distinguir, por una parte, la realidad *natural* puramente idéntica, que no es, pues, dialéctica en sí misma, que no se suprime dialécticamente a sí misma, y, por la otra, la realidad *humana*, esencialmente negadora, que suprime dialécticamente tanto a sí misma como a la realidad idéntica natural que le es «dada»; ahora bien, la supresión dialéctica de lo dado (mediante la Lucha y el Trabajo) conduce necesariamente a su revelación a través del Discurso; por tanto, la Realidad-*revelada*-a-través-del-discurso, es decir, la Realidad considerada en su *totalidad* o la Realidad *concreta*, es dialéctica. Ejemplo: la bellota, el roble y la transformación de la bellota en roble (así como la evolución de la especie «roble») no son dialécticos; en cambio, la transformación del roble en mesa de roble es una negación *dialéctica* de lo dado natural, es decir, la creación de algo *esencialmente* nuevo: justo porque el Hombre «trabaja» el roble existe una «ciencia» del roble, de la bellota, etc.; esta ciencia es dialéctica, pero no en tanto que revela la bellota, su transformación en roble, etc., que no son dialécticas; ella es dialéctica en tanto que evoluciona como ciencia (de la Naturaleza) en el transcurso de la Historia; pero sólo evoluciona dialécticamente porque el Hombre efectúa mediante el Trabajo y la Lucha negaciones dialécticas reales de lo dado.

ser, eternamente *idéntico a sí mismo* y *diferente* de los *otros*; o como decían los griegos, todo ser representa en su existencia temporal una «idea» eterna e inmutable, tiene una «naturaleza» o una «esencia» dadas de una vez por todas, ocupa un «lugar» (*topos*) fijo y estable en el seno del Mundo ordenado desde siempre (*cosmos*). Pero gracias a la Negatividad, un ser idéntico puede negar o suprimir su identidad consigo mismo y convertirse en otro distinto al que es, incluso en su propio contrario. Dicho de otra manera, el ser negador, lejos de «representar» o de «mostrar» necesariamente (en tanto que «fenómeno») su «idea» o su «naturaleza» idénticas dadas, puede *negarlas* y convertirse en su contrario (es decir, puede «distorsionarse»). O también: el ser negador puede romper los rígidos vínculos de las «diferencias» fijas que lo distinguen de otros seres idénticos («liberándose» de esos vínculos); puede abandonar el lugar que le ha sido asignado en el Cosmos. En pocas palabras (como Hegel lo dice en la primera edición de la *Logik*), el ser del Ser negativo o negador, dominado por la categoría de la Negatividad, consiste en «no ser lo que se es y ser lo que no se es» (*das nicht zu sein, was es ist, und das zu sein, was es nicht ist*).

El Ser real concreto (revelado) es a la vez Identidad y Negatividad. Así pues, no es solamente Ser-estático-dado (*Sein*), Espacio y Naturaleza, sino también Devenir (*Werden*), Tiempo e Historia. No es solamente Identidad-o-igualdad-consigo-mismo (*Sichselbstgleichheit*), sino tam-

bién Ser-otro (*Anderssein*) o negación de sí mismo en tanto que dado y creación de sí en tanto que distinto a eso dado. En otros términos, no es solamente Existencia-empírica (*Dasein*) y Necesidad (*Notwendigkeit*), sino también Acción (*Tat, Tun, Handeln*) y Libertad (*Freiheit*).

Ahora bien, ser otro distinto al que se es (Negatividad) a la vez que se sigue siendo uno mismo (Identidad), o identificarse con otro a la vez que uno se distingue de éste, significa *ser* (y *revelar* a través del Discurso) al mismo tiempo tanto lo que uno mismo es como lo que no es[XIX]. Convertirse en otro distinto al que uno es significa tomar posición frente a sí mismo, existir (tal y como se ha sido) *para sí* (tal y como actualmente se es). El ser que niega dialécticamente lo real dado también lo conserva en tanto que negado, es decir, en tanto que irreal o «ideal»: lo conserva en tanto que «sentido» del discurso a través del que lo revela. Ese ser es, pues, «consciente» de lo que niega. Y si se niega a sí mismo, es consciente de sí. El ser simplemente idéntico, en cambio, sólo existe *en sí* y *para los otros*, es decir, en su identidad consigo mismo y en las relaciones de diferencia que lo ligan al resto de seres idénticos en el seno del cosmos: ese ser no existe *para sí* y los otros no existen *para él*.

Así, el Ser que consiste a la vez en *Identidad* y en *Negatividad* no es solamente un *Ser-en-sí* (*Ansichsein*) homogéneo e inmutable, y un *Ser-para-otra-entidad-distinta* (*Sein für Anderes*) fijo y estable, sino también un *Ser-para-sí* (*Fürsichsein*) dividido en ser real y discurso revelador, y un *Ser-otro* (*Anderssein*) en una continua transformación que lo libera de sí mismo en tanto que *dado* a sí y a los otros.

El ser idéntico y negador es, así pues, «libre» en el sentido de que es también algo más que su ser dado, toda vez que es asimismo la revelación de ese ser a través del Discurso. Pero si ese Discurso revela el Ser en su totalidad, si es realmente verdadero, no revela solamente la Identidad, sino también la Negatividad del Ser. Por eso el Discurso no es solamente el del Entendimiento (dominado únicamente por la categoría onto-lógica de la Identidad), sino también un Discurso de la Razón negativa o propiamente «dialéctica» (dominada por la categoría onto-lógica de la Negatividad). Pero enseguida veremos que esto aún no es suficiente: el Discurso no es realmente verdadero o revelador de la totalidad concreta del Ser (revelado) más que a condición de ser asimismo un Discurso de la Razón positiva o «especulativa».

XI. El Ser que se «suprime» en tanto que Ser a la vez que sigue siendo él mismo, es decir, Ser, es el *concepto* «Ser». Identificarse con un árbol sin *convertirse* en un árbol significa formar y tener el *concepto* (adecuado) de árbol. Convertirse en otro distinto a la vez que se sigue siendo uno mismo significa tener y conservar el *concepto* de su Yo (en y por la «memoria»).

En efecto, el Ser negador se niega a *sí mismo*. Así que es en tanto que *mismo* como el Ser se niega o se convierte y es *otro*: es negador en tanto que idéntico e idéntico en tanto que negador. No puede decirse entonces que el Ser es Identidad *y* Negatividad: como es las dos cosas a la vez, no es ni una ni otra tomadas separadamente. El Ser real concreto (revelado) no es ni *Identidad* (pura, que es Ser, *Sein*) ni *Negatividad* (pura, que es Nada, *Nichts*), sino *Totalidad* (que es Devenir, *Werden*). La Totalidad es, pues, la tercera categoría onto-lógica fundamental y universal: el Ser sólo es real o concreto en su *totalidad*, y toda entidad real y concreta es la *totalidad* de sus elementos constitutivos idénticos o negadores. Y el Ser y lo Real son revelados bajo el aspecto de la Totalidad por medio del pensamiento «positivamente racional» que Hegel califica de «especulativo». Pero este pensamiento solamente es posible porque en el Ser y en lo Real mismos hay un elemento constitutivo «especulativo» o «positivamente racional» y real que el pensamiento «especulativo» se limita a revelar.

Así es como Hegel define ese elemento-constitutivo «especulativo» real en el § 82 de la *Enciclopedia* (HW 8, 176)[11]:

> Lo *especulativo* o lo *positivamente-racional* aprehende (*fasst auf*) la unidad-unificadora (*Einheit*) de las determinaciones-especificadoras en su oposición (*Entgegensetzung*), [es decir] lo *afirmativo* que está contenido en su disolución (*Auflösung*) y en su transformación (*Übergehen*).

El ser negador niega su identidad consigo mismo y se convierte en su propio opuesto, pero sigue siendo el mismo ser. Y esta unidad suya en la oposición a sí mismo es su *afirmación* a pesar de su negación o «disolución», además de «transformación». El ser es una entidad «especulativa» o «positivamente racional» en tanto que afirmación negadora de sí, en tanto que re-afirmación de su identidad primera consigo mismo. Así, el Ser que se re-afirma en tanto que Ser idéntico a sí mismo tras haberse negado en cuanto tal no es ni Identidad ni Negatividad, sino Totalidad. Y el Ser es verdadera y plenamente dialéctico en tanto que Totalidad. Pero es Totalidad dialéctica y no Identidad tautológica porque también es Negatividad. La Totalidad es la unidad-unificadora de la Identidad y la Negatividad: es la afirmación mediante la negación.

Dicho de otra manera, el Ser, considerado como Totalidad, no es ni solamente *Ser-en-sí*, ni solamente *Ser-para-sí*, sino la integración de

11. ENC, 184.

ambos o *Ser-en-y-para-sí* (*An- und Fürsichsein*). Esto significa que la Totalidad es el Ser-revelado o el Ser consciente de sí (que Hegel llama «Concepto absoluto», «Idea» o «Espíritu»): la Negatividad lo divide en Ser-estático-dado (*Sein*) y en su contrario «ideal» y discursivo, pero es o se convierte de nuevo en algo uno u homogéneo en y por esa escisión (*Entzweiung*) una vez que el Discurso «total» o circular del Sabio ha revelado correctamente la Totalidad del Ser. Así, a pesar de la *Negatividad* que ella encierra y presupone, la *Totalidad* final es tan una y única, tan homogénea y autónoma, como la *Identidad* primera y primordial. En cuanto *Resultado* de la Negación, la Totalidad es una Afirmación tanto como lo es la Identidad que se ha negado para *convertirse* en Totalidad.

En el primer comentario explicativo añadido al § 82, Hegel explica por qué la Negatividad no es una Nada, por qué no lleva a la pura y simple destrucción del ser autonegador, sino que conduce a una nueva determinación *positiva* de ese ser, que se convierte de nuevo *en su totalidad* absolutamente idéntica a sí misma. (La Síntesis es una nueva Tesis).

Dice esto (HW 8, 176-177)[12]:

> La Dialéctica tiene un resultado *positivo* porque tiene un *contenido específicamente-determinado* (bestimmten); es decir, porque su resultado no es verdaderamente (*wahrhaft*) la *Nada* (Nichts) *vacía y abstracta*, sino la Negación de *determinaciones-especificadoras ciertas* (gewissen Bestimmungen) que están contenidas en el resultado precisamente porque éste no es una *Nada inmediata* (unmittelbares), sino un resultado.

La Negación (dialéctica) es la negación de una Identidad, es decir, de algo *determinado*, *específico*, que corresponde a una «idea» eterna o a una «naturaleza» fija y estable. Ahora bien, la determinación-específica (*Bestimmtheit*) de lo negado (idéntico) determina y especifica tanto la negación misma como su resultado (total). La negación de A tiene un contenido *positivo* o específicamente determinado porque es una negación de A, no de M o de N, por ejemplo, o de una X indeterminada cualquiera. Así, A está *conservada* en no-A; o, si se quiere, está ahí «suprimida-*dialécticamente*» (*aufgehoben*). Y por eso no-A no es la pura Nada, sino una entidad tan «positiva», es decir, tan determinada y específica, tan idéntica a sí misma incluso, como la A negada: no-A es todo esto porque *resulta* de la negación de una A determinada y específica; o

12. ENC, 184.

también: no-A está en alguna parte porque A tiene un lugar fijo y estable en el seno del Cosmos bien ordenado.

Si la Identidad se encarna en la A idéntica a sí misma (A = A), la Negatividad se concreta en y por (o en tanto que) el *no* de no-A. Considerado en sí mismo, este *no* es la pura y simple Nada: éste sólo es algo gracias a la A que niega. El *no* aislado está absolutamente *indeterminado*: éste representa, con *libertad* absoluta, la independencia frente a *toda* determinación dada de *toda* «naturaleza» fijada de una vez por todas, de *toda* localización en un Cosmos ordenado. La presencia del *no* en no-A le permite a lo que fue A ir a cualquier sitio a partir del lugar que ocupaba A en el Cosmos, crearse cualquier otra «naturaleza» distinta a la «naturaleza» innata de A, determinarse a sí misma de otro modo a como estaba determinada A debido tanto a sus diferencias fijas como a lo que ella no era. Pero la presencia de A en no-A limita la libertad absoluta del *no* y lo concreta, es decir, lo determina o lo especifica. Es cierto que se puede ir a cualquier parte, pero solamente a partir del lugar *que ocupaba A*; es cierto que se puede crear cualquier «naturaleza», pero solamente a condición de que sea otra distinta *a la de A*. En pocas palabras, aunque el punto culminante de la negación (dialéctica) sea uno cualquiera, su punto de partida es uno fijo y estable, o determinado y específico, es decir, *dado*. Así, la negación no es una negación cualquiera, sino la negación *de A*. Y esta A en no-A *concreta* o determina la libertad *absoluta* del *no*, que, en tanto que *absoluta*, no es sino la pura Nada, o la muerte.

Además, en cuanto hay no-A, el *no* puramente negador es una *abstracción* tanto como lo es la A puramente idéntica. Lo que existe realmente es la unidad de ambos, es decir, no-A en tanto que *totalidad* o entidad tan una y única, tan determinada y específica, como la A misma; lo que existe es no-A como B.

A se conserva en B (= no-A). Pero el *no* que niega la A se mantiene igualmente. Luego A sólo se conserva en su negación (al igual que el *no* sólo se mantiene como el *no* de A). O más exactamente, B *es* la negación de A: una negación que se mantiene en la existencia positiva (*Bestehen*). O más exactamente aún, B es el resultado (positivo) de la negación de A. Así, B es una A no solamente *suprimida* y al mismo tiempo *conservada*, sino también *sublimada* (*aufgehoben*) mediante esta negación conservadora. Pues si A es *inmediata* (*unmittelbar*), B está *mediada* (*vermittelt*) por la negación; si A es *Identidad* pura, B es *Totalidad* que incluye la *Negatividad*; si A es pura y simplemente algo *dado*, B es resultado de una acción negadora, es decir, *creadora*; si A no existe más que *en sí* (*an sich*) o para los otros (*für Anderes*), B también existe *para sí* (*für sich*), ya que A toma en B posición frente a sí misma

al negarse en tanto que dada y al afirmarse en tanto que creada mediante esta autonegación.

Pero B no existe únicamente *para sí*; existe *en y para sí* (*an und für sich*). Pues A se afirma en B como totalidad al mantener su identidad consigo misma considerada en tanto que negada, negadora y resultado de la negación: A se niega a sí misma mediante el *no* y se convierte en el no-A que es B. Por eso B no es solamente la Totalidad que resulta de la negación y que incluye así la Negatividad, sino también Identidad. Y en cuanto tal, B también es algo *dado* y *en sí*: ésta también tiene una «naturaleza» determinada y específica y un lugar fijo en el Cosmos.

Esto significa que B puede suscitar un nuevo *no*, que la Negatividad puede concretarse en y por un no-B. Ese no-B será C, que podría producir un no-C. Y así sucesivamente, indefinidamente. O más exactamente, así hasta que la negación de una N cualquiera nos conduzca de nuevo al punto de partida: no-N = A. Lo único que podrá hacerse entonces es volver a recorrer indefinidamente el círculo que acaba de cerrarse con esta última negación *creadora*.

En realidad, la Dialéctica *real* (o activa) se *detiene* en la N cuyo no-N es A. Esa N es la Totalidad en el sentido propio y fuerte del término: la integración de *todo* cuanto se ha afirmado, negado y re-afirmado, y de todo cuanto *puede* serlo: pues negar N significa afirmar A, que ya ha sido afirmada, etc. Ahora bien, N es Totalidad, es decir, Ser-en-y-para-sí, es decir, el Ser-real perfectamente *consciente de sí* o completamente *revelado* a sí mismo a través de un Discurso coherente (la Ciencia absoluta del Sabio). Para negarse realmente, es decir, activamente, el Ser real y total tendría que desear ser distinto a como es. Pero como es perfectamente consciente de sí, ese Ser sabe que, al negarse tal y como es, solamente puede convertirse en lo que fue (pues: no-N = A). Pero lo que él fue ya se negó, convirtiéndose finalmente en tal y como es ahora. Querer negarlo tal y como es ahora significa, así pues, en última instancia, querer que sea tal y como es ahora; dicho de otra manera, es no querer negarlo realmente[XII]. Por tanto, N no se niega *realmente* ni se convierte de nuevo en A al convertirse en no-N.

Pero la voluntad del Ser total de *convertirse de nuevo* en lo que es no resulta absurda. Y esa voluntad todavía es, si se quiere, *negadora*: es una voluntad de *convertirse de nuevo* en lo que es de un modo distinto a como *se convirtió* en ello. Ahora bien, toda negación transforma el En-sí en Para-sí, lo inconsciente en consciente. La voluntad en cuestión es simplemente entonces el deseo de la totalidad de lo Real de comprenderse a sí misma en y por un Discurso coherente, y de comprenderse en su *devenir* real al *reproducirlo* a través del Discurso o el pensamiento. De la N *real* se pasa, mediante la negación (o la renuncia a la *vida* en favor del *conocimiento*), al no-N = A *ideal*, y se rehace en el pensamiento el camino que desemboca en N, toda vez que ese término final también es aquí *ideal* (la «Idea» de la *Logik*). Y esta última acción negadora del Ser real se encarna en la voluntad del Sabio de producir su Ciencia.

Sólo que la negación del Sabio es ideal, no real. Ésta no crea, por tanto, ninguna *realidad* nueva, y se contenta con *revelar* lo Real en la totalidad de su devenir. El movimiento de la Ciencia no es, pues, dialéctico más que en la medida en que reproduce o describe la Dialéctica de la realidad. Y por eso ese movimiento no solamente es circular, sino también cíclico: cuando se llega a la N ideal, ésta es negada idealmente (toda vez que esa negación es el deseo de repensar la Ciencia o de releer el libro que la contiene) y se regresa así a la A inicial, la cual obliga a avanzar hasta N. Dicho de otra manera, el Discurso de la Ciencia que describe el conjunto de la Dialéctica real puede repetirse indefinidamente, pero no puede modificarse en nada. Y esto significa que ese Discurso «dialéctico» es la Verdad absoluta.

El Ser real y concreto es la Totalidad. Incluye, así pues, la Identidad y la Negatividad, pero en tanto que «suprimidas-dialécticamente» en y por la Totalidad. La Identidad y la Negatividad no existen realmente de modo aislado; al igual que la Totalidad misma, ellas no son sino *aspectos* complementarios de un solo y mismo ser real. Pero en la *descripción* discursiva de ese ser real y concreto, sus tres aspectos deben describirse *aisladamente* y *uno detrás de otro*. Así, la descripción correcta de lo Real dialéctico y *trinitario* es un discurso «dialéctico» que se efectúa en *tres tiempos*: la *Tesis* precede a la *Antítesis*, que es seguida por la *Síntesis*; ésta se presenta después como una nueva Tesis; etcétera.

La Tesis describe lo Real bajo su aspecto de Identidad. Revela un ser al considerarlo en tanto que *dado*, es decir, como un ser estático que permanece tal cual es sin convertirse verdaderamente en otro distinto nunca[XIII]. La Antítesis, en cambio, describe el aspecto de la Nega-

XII. Sabemos que la Dialéctica *real* (la Historia) progresa mediante la negación que la Lucha y el Trabajo del Hombre implican. Ahora bien, la Realidad *total* (nuestra N) incluye al Hombre *satisfecho*, es decir, al que ya no actúa mediante la *negación* de lo dado. De ahí la parada definitiva de la Dialéctica *real*.

XIII. Sin embargo, el ser idéntico puede *convertirse* en lo que es. Dicho de otra manera, puede representar su «naturaleza» eterna dada en forma de *evolución* temporal: como el huevo que se convierte en gallina (que pone otro huevo). Pero esta evolución siempre es circular, incluso cíclica. Esto significa que siempre se puede encontrar un segmento de

tividad en el ser real. Ella revela un ser (dialéctico) al considerarlo en tanto que *acto* de negarse tal y como es dado y de convertirse en *otro* distinto. Si la Tesis describe el *ser* (*Sein*) de lo Real, la Antítesis describe su *acción* (*Tun*); y también la *conciencia* que tiene de sí mismo y que no es nada más que la escisión de lo Real en lo real que es *negado* en su ser dado (ese ser se convierte así en «noción abstracta» o «sentido») y en lo real que *niega* ese ser dado por medio de una acción espontánea. Por último, la Síntesis describe el ser en tanto que Totalidad. Ella revela un ser (dialéctico) al considerarlo como *resultado* de su acción, por medio de la cual ese ser ha sido suprimido en tanto que ser *dado*, un ser dado del que ha tomado conciencia en y por esta supresión misma. Si en la Tesis el ser simplemente *es*, en sí y para los otros, en la Antítesis también existe para sí mismo, como un *dato* que se está suprimiendo real o activamente; y en la Síntesis, el ser es en sí y para los otros como existiendo para sí (es decir, como consciente de sí) y como resultando de su propia acción negadora. Si se quiere, la Tesis describe el material *dado* al que se le aplicará la acción, la Antítesis revela esa *acción* misma, así como el pensamiento que la anima (el «proyecto»), mientras que la Síntesis muestra el resultado de esa acción, es decir, la *obra* (*Werk*) acabada y objetivamente real. Esta obra *es*, al igual que lo inicialmente dado; sólo que ella no existe como algo *dado*, sino como algo *creado* por medio de la acción negadora de lo dado.

Pero la transformación del ser *dado* en obra *creada* por medio de la acción negadora no se efectúa de un solo golpe. Algunos elementos o aspectos de lo material dado se conservan tal cuales en la obra, es decir, sin transformación negadora o creadora activa. Para algunos de sus aspectos, en algunos de sus elementos, la obra también es un puro y simple *dato*, susceptible de ser negado activamente y de servir como material para una nueva obra. Y por eso la Síntesis debe describir el ser no solamente como *obra* o resultado de la acción, sino también como un *dato* que puede provocar otras acciones negadoras, es decir, como un ser por revelar en una (nueva) Tesis. A menos que el ser descrito en la Síntesis (que será entonces la Síntesis final) no sea tal que no incluya más *datos* transformables en *obras* por medio de la *acción* negadora.

Hegel expresa la diferencia entre el Ser y lo Real «téticos» (Identidad) y el Ser y lo Real «sintéticos» (Totalidad) diciendo que los primeros son *inmediatos* (*unmittelbar*), mientras que los segundos están *mediados* (*vermittelt*) por la acción «antitética» (Negatividad) que los niega en

la evolución que permanecerá indefinidamente *idéntico* a sí mismo (la evolución que va del huevo al huevo nuevo, por ejemplo).

tanto que «inmediatos». Y puede decirse que las categorías fundamentales de la *Inmediatez* (*Unmittelbarkeit*) y la *Mediación* (*Vermittlung*) resumen toda la Dialéctica real que Hegel tiene en mente. La *entidad-inmediata* (*das Unmittelbare*) es el ser-estático-dado (*Sein*), la necesidad (*Notwendigkeit*), lo subsistente-fijo-y-estable (*Bestehen*) privado de toda auténtica acción y de conciencia de sí. La *entidad-mediada* (*das Vermittelte*), en cambio, es la acción realizada en una obra, libertad, movimiento dialéctico y comprensión discursiva de sí y de su mundo. Lo único es que hay grados en la Inmediatez y la Mediación. Cada progreso en la Dialéctica real representa una mediación (parcial) de una inmediatez (relativa), y esta Dialéctica se detiene cuando *todo* lo inmediato (mediable) ha sido efectivamente mediado por la acción negadora (consciente). Y en cuanto a la Dialéctica «ideal» de la Ciencia, ésta no hace sino describir el «movimiento» o ese proceso de mediación progresiva desde su comienzo, que es lo Inmediato absoluto, hasta su final, que es el mismo Inmediato completamente mediado.

Pero puede decirse que toda la Dialéctica hegeliana se resume en una sola categoría fundamental, la *Supresión-dialéctica* (*Aufheben*). Pues lo que hay que «suprimir» es precisamente lo Inmediato, y la «supresión» misma es la Mediación que, por medio de la acción negadora, crea lo Mediado, toda vez que éste no es nada más que lo Inmediato considerado o puesto en tanto que «suprimido» dialécticamente. Y, por supuesto, lo que finalmente queda por completo «suprimido» es el Ser real mismo: las «supresiones» verbales de la Ciencia no hacen sino describir el proceso real de la «supresión» activa o de la Mediación del Ser-dado o lo Inmediato por medio de la Acción[XIV].

Puede decirse que, en última instancia, la filosofía de Hegel posee un carácter dialéctico porque intenta dar cuenta del fenómeno de la Libertad o, lo que es lo mismo, de la Acción en el sentido propio del término, es decir, de la Acción humana consciente y voluntaria; o lo que también es lo mismo, porque quiere dar cuenta de la Historia. En pocas palabras, esta filosofía es «dialéctica» porque quiere dar cuenta del hecho de la existencia del *Hombre* en el Mundo, revelando o describiendo

XIV. Hegel habla a menudo de «Negatividad», pero raramente se sirve de los términos «Identidad» y «Totalidad». Las expresiones «Tesis», «Antítesis», «Síntesis» casi nunca aparecen en él. Los términos «dialécticos» habituales son: «Inmediatez», «Mediación», «Supresión» (y sus derivados). Hegel expresa a veces la estructura dialéctica del Ser y de lo Real diciendo que son un «Silogismo» (*Schluss* o *dialektischer Schluss*), donde el «término medio» (*Mitte*) media los dos «extremos» (*Extreme*) que son lo Inmediato y lo Mediado. Cuando Hegel quiere hablar del proceso dialéctico real, simplemente dice: «movimiento» (*Bewegung*; muy raramente: *dialektische Bewegung*).

al Hombre tal y como es realmente, es decir, en su especificidad irreductible o en tanto que *esencialmente* diferente a todo cuanto es meramente Naturaleza.

Si la libertad no es un sueño o una ilusión subjetiva, debe insertarse en la realidad objetiva (*Wirklichkeit*), y solamente puede hacerlo realizándose como *acción* que se efectúa en y sobre lo real. Pero si la acción es *libre*, ésta no debe ser un resultado por así decir automático de lo dado real, sea el que sea; la acción debe ser, por tanto, *independiente* de eso dado, aunque actúe sobre éste y se fusione con éste a medida que ella se realiza y se vuelve así algo dado. Ahora bien, Hegel tuvo el mérito de haber comprendido que esta unidad en la independencia y esta independencia en la unidad no tiene lugar más que allí donde hay *negación* de lo dado: Libertad = Acción = Negatividad. Pero si la acción es independiente de lo real dado, puesto que lo *niega*, ella *crea* al realizarse algo esencialmente *nuevo* en relación con eso dado. La libertad sólo se *mantiene* en lo real, sólo *perdura* realmente, si se crea constantemente algo nuevo a partir de lo dado. Ahora bien, la evolución verdaderamente creadora, es decir, la materialización de un futuro que no es una mera prolongación del pasado en el presente, se llama «Historia»: Libertad = Negatividad = Acción = Historia. Pero lo verdaderamente característico del Hombre, lo que le distingue esencialmente del animal, es precisamente su *historicidad*. Dar cuenta de la Historia significa, así pues, dar cuenta del Hombre, entendido como un ser libre e histórico. Y solamente se puede dar cuenta del Hombre entendido así teniendo en cuenta la Negatividad que él encierra o realiza, es decir, describiendo el «movimiento dialéctico» de su existencia real, que es el de un ser que sigue siendo él mismo aun no siendo ya lo mismo. Y por eso las descripciones en la Ciencia hegeliana poseen un carácter dialéctico.

Es cierto que no solamente la Antropología (expuesta en la PhG de Hegel) es dialéctica (en cuanto a su contenido); la Ontología y su Metafísica (expuestas en la *Enciclopedia*) lo son igualmente. Pero para descubrir el carácter dialéctico del Ser en cuanto tal y de lo Real en general a Hegel le bastó con tomarse en serio la noción de *lo concreto* y con recordar que la filosofía debe describir lo real *concreto* en lugar de formar *abstracciones* más o menos arbitrarias. Pues si el Hombre y su Mundo histórico existen real y concretamente, al igual que el Mundo natural, entonces lo Real *concreto* y el Ser mismo que *es* efectivamente incluyen, además de la realidad natural, la realidad humana y, por tanto, la Negatividad. Y esto significa, como sabemos, que el Ser y lo Real son dialécticos.

Hegel ha insistido en varias ocasiones en el hecho de que la filosofía debe ocuparse de la realidad *concreta*; especialmente en el segundo comentario explicativo del § 82 de la *Enciclopedia* (HW 8, 177)[13]:

> Eso racional [positivo o especulativo, es decir, el Ser en tanto que Totalidad], aunque sea algo [racional] pensado y abstracto, es al mismo tiempo una *entidad-concreta* (*ein* Konkretes) [...]. Por consiguiente, la filosofía no tiene absolutamente nada que ver en general con las meras (*blossen*) abstracciones o las ideas (*Gedanken*) formales; al contrario, [ella tiene que ver] únicamente con ideas concretas [es decir, con nociones que corresponden a la realidad concreta].

Ahora bien, Hegel no se contenta con decir que su filosofía se ocupa de la *realidad concreta*. También afirma que toda la filosofía que le ha precedido, así como todas las ciencias normales y corrientes y el hombre «ingenuo», se ocupan de *abstracciones*. Pero lo real concreto es dialéctico. Las abstracciones no lo son. Y por eso sólo la Ciencia hegeliana revela o describe la Dialéctica real.

Para comprender esta afirmación, a primera vista paradójica, pongamos un sencillo ejemplo:

Consideremos una mesa *real*. Ésta no es ni *la* Mesa «en general» ni *una* mesa «cualquiera», sino siempre *esta* mesa *concreta*. Ahora bien, cuando el hombre «ingenuo» o el representante de una ciencia cualquiera hablan de *esta* mesa, la aíslan del resto del universo: hablan de *esta* mesa sin hablar de lo que no es ella. Pero *esta* mesa no flota en el vacío. Está sobre *este* suelo, en *esta* habitación, en *esta* casa y en *este* lugar de la Tierra, la cual está a una determinada distancia del Sol, que ocupa un lugar determinado en el seno de la galaxia, etc. Hablar de esta mesa sin hablar del resto significa, así pues, *abstraer* de ese resto, que es, en realidad, tan real y concreto como esta mesa misma. Hablar de *esta* mesa sin hablar del conjunto del Universo que la incluye, del mismo modo que hablar del Universo sin hablar de *esta* mesa ahí incluida, significa, así pues, hablar de una *abstracción*, no de una *realidad-concreta*. Y lo que es verdadero respecto al espacio también es verdadero respecto al tiempo. *Esta* mesa tiene una «historia» determinada y no otra, ni tiene un pasado «en general». Ella se hizo en un momento dado con *esta* madera, extraída en un momento dado de *este* árbol, que nació en un momento dado de *esta* semilla, etc. En pocas palabras, lo que existe como una *realidad-concreta* es la *totalidad* espacio-temporal del Mundo natu-

13. ENC, 184.

ral: todo cuanto aislamos es por eso mismo sólo una *abstracción*, que, en tanto que aislada, sólo existe en y por el *pensamiento* del hombre que la piensa.

Todo esto no es nuevo, puesto que Parménides ya se dio cuenta de ello. Pero hay otro aspecto de la cuestión que Parménides y todos los filósofos prehegelianos olvidaron. Y es que *esta* mesa (e incluso toda *mesa*) implica y presupone ese algo real y concreto que se llama «trabajo efectuado». En cuanto *esta* mesa existe, hablar de lo Real *concreto* significa, así pues, hablar también del Trabajo. Lo Real *concreto*, es decir, *total*, incluye el trabajo humano al igual que incluye esta mesa, la madera con la que se hizo ésta y el Mundo natural en general. Ahora bien, lo Real concreto que incluye el Trabajo tiene precisamente esa estructura dialéctica y trinitaria que describe la Ciencia hegeliana. Pues el Trabajo real incluido en lo Real *transforma* realmente eso Real al negarlo activamente en tanto que dado y al conservarlo en tanto que negado en la obra realizada, donde lo dado aparece en forma «sublimada» o «mediada». Y esto significa que eso Real concreto es precisamente la Dialéctica real o el «movimiento dialéctico» que Hegel tiene en mente. Y si el ingenuo, el científico convencional o el filósofo prehegeliano pueden ignorar esta Dialéctica, es justamente porque no se han ocupado de lo Real *concreto*, sino de *abstracciones*.

Ahora bien, introducir el Trabajo en lo Real significa introducir ahí la Negatividad y, por tanto, la Conciencia y el Discurso que revela lo Real. En realidad, *esta* mesa es la mesa de la que hablo en este momento, y mis palabras forman parte de ella tanto como sus cuatro patas o la habitación que la rodea. Es cierto que se puede *abstraer* de estas palabras y de otras muchas cosas más, como, por ejemplo, de las llamadas «cualidades secundarias». Pero al hacer eso no hay que olvidar que entonces tampoco nos ocupamos de la realidad concreta, sino de una *abstracción*. Lo Real concreto incluye *esta* mesa, todas las sensaciones que ella produce, todas las palabras que se han dicho en relación con ella, etc. Y *la* mesa abstracta no es verdaderamente *esta* mesa, es decir, una realidad concreta, más que en y por su unión inseparable con esas sensaciones, palabras, etc., y, en general, con todo cuanto existe realmente y realmente ha existido. Una vez más: lo Real *concreto* no es otra cosa distinta a la *Totalidad* espacio-temporal de lo real, toda vez que esta totalidad incluye, además de la Naturaleza, el conjunto de acciones y discursos reales, es decir, la Historia.

En el transcurso de la Historia, el Hombre habla de lo Real y lo revela a través del sentido de sus Discursos. Lo Real *concreto* es, pues, lo Real-revelado-a-través-del-Discurso. Y Hegel llama a esto «Espíritu»

(*Geist*). Por consiguiente, cuando dice (PhG, 24: 10)[14] que la Naturaleza no es sino una *abstracción* y que sólo el Espíritu es *real* o *concreto*, no está expresando nada paradójico. Simplemente dice que lo Real concreto es la *totalidad* de lo real a la que no se le ha quitado nada por abstracción, y que esta totalidad, tal y como existe realmente, incluye ese algo que se llama «Historia». Describir lo Real concreto significa, así pues, describir también su devenir *histórico*. Ahora bien, ese devenir es precisamente cuanto Hegel llama «Dialéctica» o «Movimiento». Decir que lo Real concreto es Espíritu significa afirmar, por tanto, el carácter dialéctico de lo Real, significa que éste es lo Real-*revelado*-a-través-del-discurso o Espíritu[XV].

14. StA, 19: 2; FMJ, 129; FAG, 79.

XV. El razonamiento de Hegel es sin duda correcto: si la Totalidad real incluye al Hombre y el Hombre es dialéctico, la Totalidad también lo es. Pero, al partir de ahí, Hegel comete, en mi opinión, un grave error. De la dialecticidad de la Totalidad real él concluye la dialecticidad de sus dos elementos constitutivos fundamentales, la Naturaleza y el Hombre (= Historia). Con ello Hegel no hace sino seguir la tradición del monismo ontológico que se remonta a los griegos: todo cuanto *es* lo es de una sola y misma manera. Los griegos, que descubrieron la Naturaleza en términos filosóficos, extendieron al Hombre su ontología «naturalista», dominada únicamente por la categoría de la Identidad. Hegel, que descubrió (continuando los esfuerzos de Descartes, Kant y Fichte) las categorías ontológicas «dialécticas» de la Negatividad y de la Totalidad al analizar al ser humano (toda vez que el Hombre era comprendido conforme a la tradición prefilosófica judeocristiana), extendió su ontología dialéctica «antropológica» a la Naturaleza. Ahora bien, esta extensión no está en absoluto justificada (y ni siquiera se discute en Hegel). Pues si el fundamento último de la Naturaleza es el Ser-estático-dado (*Sein*) e idéntico, en éste no se encuentra nada comparable a la Acción (*Tun*) negadora, que es la base de la existencia específicamente humana o histórica. El argumento clásico —todo cuanto *es* lo es de una sola y misma manera— no tendría que haber obligado a Hegel a aplicar al Hombre y a la Naturaleza una sola y misma ontología (que en él es una ontología dialéctica), ya que él mismo dice (en la PhG) que «el verdadero ser del Hombre es su *acción*». Ahora bien, la Acción (= Negatividad) *actúa* de modo distinto a como el Ser (= Identidad) *es*. Y, de todas maneras, hay una diferencia esencial entre, por una parte, la Naturaleza, que sólo es «revelada» a través del Discurso del Hombre, es decir, a través de *otra* realidad distinta a la que ella misma es, y, por la otra, el Hombre, que revela *por sí mismo* la realidad que él es, así como la (natural) que él no es. Parece entonces necesario distinguir en el seno de la ontología dialéctica del Ser revelado o del Espíritu (dominada por la Totalidad) entre una ontología no dialéctica (de inspiración griega y tradicional) de la Naturaleza (dominada por la Identidad) y una ontología dialéctica (de inspiración hegeliana, pero convenientemente modificada) del Hombre o de la Historia (dominada por la Negatividad). El error monista de Hegel tiene dos graves consecuencias. Por una parte, él intenta elaborar, basándose en su original ontología dialéctica, una metafísica y una fenomenología dialécticas de la Naturaleza —evidentemente inaceptables— que, según él, deberían sustituir a la ciencia «convencional» (la antigua, la newtoniana y, por tanto, también la nuestra). Por la otra, al admitir la *dialecticidad* de *todo* cuanto existe, Hegel se vio obligado a considerar la *circularidad* del saber como el único criterio de la verdad. Ahora bien, nosotros hemos visto

Como toda auténtica filosofía, la Ciencia de Hegel se desarrolla en tres planos superpuestos. Ella describe primero la totalidad del Ser real tal y como «aparece» (*erscheint*) o se le muestra al Hombre real que forma parte de lo Real, que vive, actúa, piensa y habla ahí. Esta descripción se hace en el plano denominado «fenomenológico»: la *Phänomenologie* es la «Ciencia de las manifestaciones del Espíritu», es decir, de la totali-

que la circularidad del saber sobre el Hombre no es posible más que al final de la Historia; pues mientras el Hombre *cambie* radicalmente, es decir, mientras se *cree* a sí mismo en tanto que *otro* distinto a como es, su descripción, incluso la correcta, no será sino una «verdad» parcial y completamente provisional. Así que si la Naturaleza es creadora o histórica al igual que el Hombre, ¿la verdad y la ciencia propiamente dichas no serán posibles «más que al final de los tiempos»? Hasta entonces no habría un auténtico *saber* (*Wissen*), por lo que sólo quedaría la elección entre el *escepticismo* (el relativismo, el historicismo, el nihilismo, etc.) y la *fe* (*Glauben*).

Pero si se admite que la ontología «idéntica» tradicional se aplica efectivamente a la Naturaleza, una verdad sobre esta última y, por tanto, una ciencia de la naturaleza, son en principio posibles en cualquier momento del tiempo. Y como el Hombre no es otra cosa que una negación activa de la *Naturaleza*, también es posible una ciencia del Hombre en la medida en que él pertenece al pasado y al presente. Sólo el *futuro* del Hombre estaría abocado al escepticismo y a la fe (es decir, a la certeza de la esperanza, por decirlo con san Pablo): la Historia, al ser un proceso «dialéctico», es decir, creador o libre, es esencialmente imprevisible, al contrario que la Naturaleza «idéntica».

Parece, además, que a la explicación del fenómeno mismo de la Historia le sea indispensable un dualismo ontológico. En efecto, la Historia implica y presupone una *comprensión* de las generaciones pasadas por las del presente y el futuro. Ahora bien, si la Naturaleza cambiara al igual que el Hombre, el Discurso sería incomunicable a través del tiempo. Si las piedras y los árboles, así como los cuerpos y el «psiquismo» animal de los hombres de la época de Pericles, fueran tan diferentes de los nuestros como diferentes son de nosotros los ciudadanos de la ciudad antigua, no podríamos comprender ni un tratado griego de agricultura y de arquitectura, ni la historia de Tucídides ni la filosofía de Platón. De manera general, si podemos comprender una lengua cualquiera distinta a la nuestra, es únicamente porque ésta contiene palabras que se refieren a realidades que siempre son en todas partes *idénticas* a sí mismas: si podemos saber que *Hund* y *canis* significan «perro», es porque hay un perro real que es el mismo en Alemania y en Francia, en la Roma de la época de César y en el París contemporáneo. Ahora bien, esas realidades *idénticas* son precisamente realidades *naturales*. Quizá una imagen pueda hacer que se admita que el proyecto de una ontología dualista no es absurdo. Tomemos un anillo de oro. Éste tiene un agujero, y ese agujero le es tan esencial al anillo como el oro: sin el oro, el «agujero» (que además no existiría) no sería un anillo; pero sin el agujero, el oro (que aun así existiría) tampoco sería un anillo. Y aunque se hayan encontrado átomos en el oro, no es necesario en absoluto buscarlos en el agujero. Y no hay razón para que el oro y el agujero *sean* de una sola y misma manera (por supuesto, se trata de un agujero en tanto que «agujero», no del aire que está «en el agujero»). El agujero es una nada que subsiste (como presencia de una ausencia) gracias únicamente al oro que lo rodea. De igual modo, el Hombre, que *es* Acción, podría ser una nada que «nadea» en el ser gracias al ser que él «niega». Y no hay razón para que los principios últimos de la descripción del nadear de la Nada (o de la aniquilación del Ser) deban ser los mismos que los de la descripción del ser del Ser.

dad del Ser real que se revela a sí mismo a través del Discurso del Hombre que ese Ser incluye (*Wissenschaft der Erscheinungen des Geistes* es el segundo título de la PhG). Pero el filósofo no se contenta con esta descripción *fenomenológica* (que es *filosófica* porque se ocupa de lo *Concreto*, es decir, de la *totalidad* de lo Real, al contrario que las descripciones «normales y corrientes», que se relacionan con *abstracciones*). El filósofo también se pregunta cómo debe ser la Realidad-objetiva (*Wirklichkeit*), es decir, el Mundo real (natural y humano), para que pueda «aparecer» del modo como «aparece» efectivamente en tanto que «fenómeno». La respuesta a esta pregunta la proporciona la *Metafísica*, que Hegel llama *Philosophie der Natur* y *Philosophie des Geistes* (tomando aquí *Geist* en el sentido de Hombre). Por último, el filósofo, superando este plano de la descripción *metafísica*, se eleva al plano *ontológico* para responder a la pregunta sobre cómo debe ser el Ser mismo, considerado en tanto que *ser*, para que pueda *realizarse* o *existir* en tanto que ese Mundo natural y humano descrito en la Metafísica y que *aparece* del modo descrito en la Fenomenología. Y esta descripción de la estructura del Ser en cuanto tal se efectúa en la *Ontología*, que Hegel llama *Logik* (y que él expone antes que la Metafísica, pero después de la Fenomenología)[XVI].

Ahora bien, Hegel describió (en la PhG) el carácter *dialéctico* de la existencia-empírica (*Dasein*) «fenoménica». Y él sólo puede explicarlo si supone una estructura dialéctica de la Realidad-objetiva y del Ser en cuanto tal. Por consiguiente, si el método de la filosofía hegeliana es el de una mera descripción, el contenido de esa filosofía es dialéctico no solamente en la «Fenomenología», sino también en la «Metafísica» y en la «Ontología».

Hasta ahora he hablado sobre todo de la Dialéctica del Ser y de lo Real (que Hegel describe en la *Logik* y en la *Enciclopedia*). Pero debo hablar también de la Dialéctica real de la existencia-empírica, es decir,

El primer intento (muy insuficiente, por lo demás) de una ontología (o más exactamente, de una metafísica) *dualista* («idéntica» y «dialéctica») lo hizo Kant, y en esto reside su grandeza sin igual, comparable a la de Platón, que planteó los principios de la ontología (monista) «idéntica». Después de Kant, Heidegger parece haber sido el primero en haber planteado el problema de una ontología doble. No tenemos la impresión de que haya ido más allá de la *fenomenología* dualista que se encuentra en el primer volumen de *Sein und Zeit* (que sólo es una introducción a la ontología que debe exponerse en el volumen II, aún sin publicar). Pero esto es suficiente para reconocerle como un gran filósofo. En cuanto a la ontología dualista misma, ésta parece ser la principal tarea filosófica del futuro. Aún no se ha hecho casi nada.

XVI. En la hipótesis *dualista*, la Ontología describiría separadamente el *Ser* que se realiza en tanto que Naturaleza y la *Acción* que niega el Ser y que se realiza (en la Naturaleza) en tanto que Historia.

de los «fenómenos» o de las «manifestaciones» (*Erscheinungen*) del Ser dialéctico en su realidad. Pues si —hablando en términos objetivos— esta Dialéctica «fenoménica» no es sino la «manifestación» de las Dialécticas «metafísica» y «ontológica» de lo Real y del Ser, entonces ella es —hablando en términos subjetivos— el único dato dialéctico que puede describirse directamente, y las otras dos Dialécticas «básicas» pueden describirse o reconstruirse a partir de ella o de su descripción.

Pero antes de señalar qué es la Dialéctica «fenomenológica» en Hegel (descrita por el conjunto de la PhG), debo hacer una observación general.

Lo dialéctico, según Hegel, es lo Real concreto, es decir, la Totalidad o la Síntesis total, además del Espíritu. Dicho de otra manera, lo que tiene una estructura dialéctica no es el Ser-*dado* (*Sein*), sino el Ser-*revelado* (*Begriff*). Ahora bien, el Ser-revelado incluye, en el plano ontológico, dos elementos-constitutivos: el Ser en tanto que *revelado* (Identidad, Tesis) y el Ser en tanto que *revelador* (Negatividad, Antítesis). Por consiguiente, hay que distinguir en el plano metafísico dos Mundos inseparables pero esencialmente diferentes: el Mundo natural y el Mundo histórico o humano. Por último, el plano fenomenológico está constituido por el reflejo de la existencia-empírica *natural* en la existencia-empírica *humana* (Conciencia-exterior, *Bewusstsein*), que se refleja a su vez en ella misma (Conciencia-de-sí, *Selbstbewusstsein*).

Ahora bien, Hegel dice expresamente que el elemento-constitutivo específicamente dialéctico es la Negatividad. La Identidad no tiene nada de dialéctica, y si la Totalidad es dialéctica se debe únicamente a que incluye la Negatividad. Pasando de ese plano ontológico al plano metafísico, habría que decir entonces que lo Real es dialéctico debido únicamente a que el Mundo natural incluye un Mundo humano, toda vez que la Naturaleza en absoluto es dialéctica en sí misma. Por lo que concierne a los «fenómenos», habría que decir que hay Dialéctica fenoménica porque lo Real se le «aparece» *al Hombre*: sólo la existencia «fenoménica» del Hombre es dialéctica en sí misma, y los «fenómenos» naturales no son dialécticos más que en la medida en que están incluidos en la «fenomenología» humana (como ciencias naturales, por ejemplo).

Hegel parece admitir en la PhG esta manera de ver las cosas. Subraya ahí, en varias ocasiones, la diferencia *esencial* entre el Hombre y el Animal, entre la Historia y la Naturaleza. Y, cuando lo hace, siempre resalta el carácter dialéctico de lo humano y el carácter no dialéctico de lo natural. Así, cuando identifica (en el capítulo VIII) la Naturaleza con el Espacio y la Historia (es decir, el Hombre) con el Tiempo, eso significa que, para él, la Naturaleza está dominada únicamente por la Identidad,

mientras que la Historia incluye la Negatividad y es, por consiguiente, dialéctica. (Cf., por ejemplo, el primer párrafo de PhG, 145; de igual modo: PhG, 563: 21-28[15]).

Pero a la posición de Hegel le falta claridad incluso en la PhG. Por una parte, él opone la existencia específicamente humana (*Bewusstsein* o *Geist* en el sentido de «Hombre»), que es dialéctica, a la vida animal (*Leben*), que no lo es. Pero, por la otra, él ofrece (en el capítulo V, A, a) una descripción «fenomenológica» vitalista de la Naturaleza que la presenta como un «fenómeno» dialéctico. Es cierto que ahí se trata de una descripción de la Naturaleza hecha por un cierto tipo de Intelectual «burgués», representado por Schelling. Y Hegel no se une completamente a Schelling en el sentido de que en la *Naturphilosophie* de este último sólo ve una descripción *fenomenológica*, mientras que el propio Schelling creía haber hecho *metafísica* de la Naturaleza. Pero Hegel cree que, en tanto que «fenómeno», la Naturaleza es efectivamente tal y como se le «aparece» a Schelling, y él querría sustituir las ciencias naturales normales y corrientes por el vitalismo schellingeano. Ahora bien, ese vitalismo toma, en la pluma de Hegel, un carácter claramente dialéctico.

Esta manera de ver las cosas se afirma sin ambigüedad en la *Enciclopedia*. Por una parte, Hegel expone ahí una metafísica de la Naturaleza donde ésta se describe como una realidad abiertamente dialéctica que tiene la misma estructura trinitaria que la realidad humana, descrita en la metafísica del Hombre o del «Espíritu». Por la otra, en la Ontología misma, es decir, en la *Logik*, Hegel no tiene por así decir en cuenta el hecho de que el Ser total o la «Idea» (= *Geist*) que él describe presenta, por un lado, un aspecto dialéctico, que transmite su carácter dialéctico a la totalidad del *Ser*, pero que en sí mismo es *Acción* (*Tun*), no Ser (*Sein*); y, por el otro lado, un aspecto completamente no dialéctico, que es el Ser-*dado* estático o el Ser *natural*.

Todo esto es, en mi opinión, un error de Hegel. Evidentemente, yo no puedo hacer aquí una crítica de la filosofía hegeliana que sea mínimamente convincente. Pero sí querría señalar, sin embargo, que, en mi opinión, la Dialéctica real (metafísica) y «fenoménica» *de la Naturaleza* sólo existe en la imaginación («schellingeana») de Hegel.

En estas condiciones me será difícil resumir la Dialéctica de los «fenómenos» *naturales* que se encuentra en la PhG (cap. V, A, a) y que confieso que he comprendido muy mal. Y, además, yo no quiero propagar este error de Hegel, lo cual no puede sino perjudicar a su autoridad filosófica y podría sembrar una duda sobre el valor de la Dialéctica en

15. StA, 131 y 530: 1-7; FMJ, 293 y 912; FAG, 263 y 919.

general y de la descripción hegeliana de la Dialéctica «fenoménica» de la existencia *humana* en particular. Ahora bien, en mi opinión, esta descripción (contenida en la PhG) es el principal mérito de Hegel. Así que ahora quiero hablar únicamente de esa descripción y exponer la traducción fenomenológica de la Dialéctica metafísica y ontológica de la que he hablado hasta aquí. Es cierto que para saber qué es, según Hegel, la Dialéctica fenomenológica de la existencia-empírica *humana*, hay que leer el conjunto de la PhG, que está *totalmente* dedicada a su descripción[XVII]. Pero en la PhG se encuentran algunos pasajes muy breves que realzan el auténtico significado de la Dialéctica en cuestión y que muestran cómo las tres categorías dialécticas fundamentales de la Ontología y de la Metafísica se le «aparecen» al hombre en el plano fenomenológico como categorías fundamentales de la «Antropología», bajo la que se describe la existencia-empírica humana.

Éstos son los textos que querría ahora citar e interpretar.

Hegel expone los principios fundamentales de su antropología fenomenológica al criticar la *Frenología* de Gall, es decir, al criticar, en realidad, toda antropología naturalista que asimile el Hombre con el animal y que no vea entre ellos ninguna diferencia *esencial* (cap. V, A, c). Opone a esta concepción estática y monista del Hombre su concepción dialéctica y «trinitaria».

Dice esto (PhG, 227: 28-30 y 227: 36-528: 5)[16]:

> El individuo [humano] es en y para sí mismo; él es *para sí*, es decir, es una acción libre (*freies Tun*); pero él es también *en sí*, es decir, él mismo tiene un *ser-dado innato* determinado-específicamente (ursprüngliches *bestimmtes* Sein) [...]. Ese *ser-dado*, [es decir] el *cuerpo* (Leib) de la individualidad determinada-específicamente, es su *lado innato* (Ursprünglichkeit), su no-haberlo-hecho (*Nichtgetanhaben*). Pero habida cuenta de que, al mismo tiempo, el individuo no es sino lo que él ha hecho (*getan hat*), su cuerpo también es la expresión (*Ausdruck*) de sí mismo *producida* (hervorgebrachte) por él; [su cuerpo] es al mismo tiempo un *signo* (Zeichen) que no se ha quedado como una cosa inmediata (*unmittelbare Sache*), sino [que es algo] por medio de lo cual el individuo da a conocer (*erkennen gibt*) solamente lo que él *es*, en el sentido de que pone en obra (*ins Werk richtet*) su naturaleza innata {*ursprüngliche Natur*}.

XVII. La fenomenología (dialéctica) de la Naturaleza expuesta en el capítulo V, A, a puede considerarse como un elemento de la fenomenología del Hombre: es la descripción de la existencia del Hombre que (en ciertas condiciones sociales e históricas) se dedica por completo a la observación (*Beobachtung*) de la Naturaleza y que la interpreta en términos vitalistas, como Schelling. Entendida así, la descripción del capítulo V, A, a sigue siendo válida.

16. StA, 206: 34-36 y 207: 4-11; FMJ, 414-415; FAG, 387.

Decir que el Hombre es, existe y «aparece» (*erscheint*) como siendo y existiendo «en y para sí» significa decir que es Ser-en-y-para-sí, es decir, Totalidad o Síntesis; significa decir, así pues, que es una entidad dialéctica (o «espiritual»), que su existencia real y «fenoménica» es un «movimiento»[XVIII]. Ahora bien, toda Totalidad dialéctica es también, y ante todo, Identidad, es decir, Ser-en-sí o Tesis. Hablando en términos ontológicos, esta Identidad es *Sein*, Ser-dado; y hablando en términos metafísicos, es Naturaleza. En el Hombre «que aparece», el aspecto (*Seite*) o el elemento-constitutivo (*Moment*) de la Identidad, del *Sein* o de la Naturaleza es su «cuerpo» (*Leib*) o su «naturaleza innata» (*ursprüngliche Natur*) en general.

A causa de este aspecto de su *cuerpo*, el Hombre es un ser natural con características fijas, un animal «determinado-específicamente» que vive en el seno de la Naturaleza al tener ahí su «espacio natural» (*topos*). E inmediatamente se ve que la antropología dialéctica no deja sitio para que el Hombre tenga una «supervivencia» fuera del Mundo natural. El Hombre no es verdaderamente dialéctico, es decir, humano, más que en la medida en que también es Naturaleza, una entidad espacial o material «idéntica»: él sólo puede convertirse y ser verdaderamente humano si es y sigue siendo al mismo tiempo un animal, que, como todo animal, *desaparece* con la muerte.

Pero, en el Hombre, la Identidad o el En-sí no es solamente su cuerpo en sentido propio: es su «lado innato» en general, es decir, su «No-haberlo-*hecho*». Se trata, en primer lugar, de la «naturaleza innata» del Hombre, es decir, de todo cuanto en él existe debido únicamente a la herencia biológica: su «carácter», sus «talentos», sus «gustos», etc. Se trata asimismo del mero hecho de *haber nacido* «esclavo» o «libre» (*als Freier geboren*). Para Hegel, esta supuesta «libertad» puramente *innata* (así como la nobleza hereditaria y, en general, la pertenencia a una «clase») no es sino una característica natural o animal que no tiene nada que ver con la auténtica libertad humana, *adquirida activamente* mediante la Lucha o el Trabajo: un hombre sólo es libre cuando se ha *hecho* (*getan*) a sí mismo libre. Pero ese No-haberlo-*hecho* «idéntico» y «natural» en el Hombre también es todo cuanto se introduce en él de modo puramen-

XVIII. Al admitir que sólo el ser humano es *dialéctico* en el sentido hegeliano del término, puede decirse que la Dialéctica de Hegel es una dialéctica *existencial* en el sentido contemporáneo de la palabra. Eso es lo que es, en cualquier caso, la Dialéctica descrita en la PhG.

te pasivo, todo cuanto él es y hace «por costumbre» o «automáticamente», por tradición, imitación, etc., es decir, por mera «inercia». Si algún día el Hombre dejara de negar lo dado y de negarse en tanto que dado o innato, es decir, de crear de nuevo y de crearse en tanto que «hombre nuevo», contentándose con mantenerse en la identidad consigo mismo y con conservar el «lugar» que ya ocupa en el Cosmos; o en otros términos, si dejara de vivir en función del futuro o del «proyecto» y aceptara estar dominado exclusivamente por el pasado o el «recuerdo», entonces dejaría de ser verdaderamente humano; sería un animal, quizá «inteligente» y bastante «complejo», muy diferente a todos los demás seres naturales, pero no sería «otra cosa» esencialmente distinta a ellos. Y, consecuentemente, no sería «dialéctico»[XIX].

El Hombre no es «total» o «sintético», además de «dialéctico», no existe «para sí» o conscientemente y como ser hablante, ni es, por tanto, «espiritual» o verdaderamente humano, más que en la medida en que incluye en su ser, en su existencia y en su «manifestación» el elemento-constitutivo de la Negatividad. Considerada en sí misma, la Negatividad es una pura nada: ella no *es*, no existe, no aparece. Ella sólo *es* en tanto que *negación de la Identidad*, es decir, en tanto que Diferencia[XX]. Ella solamente puede *existir*, así pues, como una negación real *de la Naturaleza*. Ahora bien, esta existencia de la Negatividad es precisamente la

XIX. He dicho «si algún día» porque, según Hegel, el Hombre siempre niega lo dado tarde o temprano mientras no haya realizado la Síntesis total que «aparece» como su «satisfacción» definitiva (*Befriedigung*). Personalmente, yo contemplo la posibilidad de una parada a mitad de camino. Pero pienso que, en ese caso, el Hombre dejaría efectivamente de ser humano. Hegel contempla la parada final del «movimiento» histórico: tras el final de la Historia, el Hombre ya no niega en el sentido propio del término (es decir, *activamente*). Sin embargo, el Hombre no se convierte por ello en un animal, puesto que continúa *hablando* (la negación se traslada al *pensamiento* «dialéctico» del Sabio). Pero el Hombre poshistórico, el Hombre omnisciente, omnipotente y satisfecho (el Sabio) tampoco es un Hombre en el sentido propio del término: es un «dios» (un dios mortal, a decir verdad). Toda educación incluye una larga serie de *autonegaciones* efectuadas por parte del hijo: los padres solamente le incitan a negar algunos aspectos de su naturaleza innata y animal, pero quien debe hacerlo efectivamente es él. (Cuando se trata de un cachorro, basta con que éste ya no haga ciertas cosas; el hijo debe además *sentir vergüenza* si las hace; etc.). Y gracias únicamente a esas autonegaciones («represiones»), todo hijo «educado» no es solamente un animal adiestrado («idéntico» a sí mismo y en sí mismo), sino un ser verdaderamente humano (o «complejo»), aunque en la mayoría de los casos sólo lo sea en escasa medida, toda vez que la «educación» (es decir, las autonegaciones) termina generalmente demasiado pronto.

XX. Parménides tenía razón en decir que el Ser *es* y que la Nada no *es*; pero olvidó añadir que *hay* una «diferencia» entre la Nada y el Ser, una diferencia que, en cierta medida, *es* tanto como es el Ser, puesto que sin ella, si no hubiera diferencia entre el Ser y la Nada, el Ser mismo no existiría.

existencia específicamente humana, y vemos así por qué el Hombre se reduce a la nada cuando muere como animal, es decir, cuando se sitúa, por así decir, fuera de la Naturaleza y ya no puede, por tanto, negarla *realmente*. Pero mientras la Negatividad *exista* en forma de negación real de lo dado natural e idéntico, también se *manifestará*, y su «manifestación» no será nada más que la «acción libre» (*freies Tun*) del Hombre, como dice Hegel en el texto citado. En el plano «fenoménico» (humano), la Negatividad es, pues, la *libertad* real que se realiza y se manifiesta o se revela como *acción*.

En el texto citado, Hegel también dice que «el individuo [humano] no *es* sino lo que él ha hecho (*getan hat*)».

Y un poco más adelante dirá (PhG, 236: 25-26 y 28-31)[17]:

> El *verdadero-o-auténtico ser* (Sein) del Hombre es, a decir verdad (*vielmehr*), *su acción-o-acto* (Tat); la Individualidad es *objetivamente-real* (wirklich) en ella [...]; la Individualidad se presenta [o se manifiesta, o aparece] (*stellt sich dar*) en la acción-efectiva (*Handlung*) como la realidad-esencial (*Wesen*) *negativa-o-negadora*, la cual *es* solamente en la medida en que suprime-dialécticamente (*aufhebt*) el Ser-dado (*Sein*).

Si el *Ser-dado* (*Sein*) corresponde, en el plano ontológico, a la Naturaleza, el *Acto* (*Tat*) representa en ese plano al Hombre en tanto que Hombre. El Hombre en tanto que Hombre no es Ser-dado, sino Acción-creadora. Si la «realidad-objetiva» de la Naturaleza es su *existencia* real, la del Hombre propiamente dicho es su *acción* efectiva. El animal meramente *vive*, pero el Hombre vivo *actúa*, y él «manifiesta» su humanidad y «aparece» en tanto que ser verdaderamente humano por medio de su actividad efectiva (*Handeln*). El Hombre también es, ciertamente, Ser-dado y Naturaleza: él también existe «en sí», como los animales y las cosas. Pero es solamente en y por la Acción como él *es* específicamente humano y *existe* y *aparece* en cuanto tal, es decir, en tanto que Ser-para-sí o como un ser consciente de sí y que habla de él y de lo que no es él: «[É]l es *para sí*, es decir, es una acción libre». Y al actuar, él realiza y manifiesta la Negatividad o su Diferencia respecto al Ser-dado natural.

En el plano «fenomenológico», la Negatividad no es, así pues, nada más que la *Libertad* humana, es decir, aquello por lo que el Hombre se diferencia del animal[XXI]. Pero si la Libertad es, en términos ontológicos,

17. StA, 215: 9-11 y 13-15; FMJ, 427; FAG, 401.

XXI. Cf. Rousseau: «Así que cuanto distingue específicamente al hombre entre los animales no es tanto el entendimiento como su cualidad de agente libre» (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Flammarion, Pa-

Negatividad, es porque solamente puede *ser* y *existir* como *negación*. Sin embargo, para poder negar hace falta algo que negar: algo *dado* existente y, por tanto, un Ser-dado idéntico. Y por eso el hombre sólo puede existir libremente, es decir, humanamente, viviendo como animal en un Mundo natural dado. Pero él no vive ahí *humanamente* más que en la medida en que *niega* eso dado natural o animal. Ahora bien, la negación se *realiza* como *acción* efectuada, no como pensamiento o mero deseo. Luego el Hombre no es verdaderamente libre o realmente humano por sus «ideas» (o su imaginación) más o menos «elevadas», ni por sus «aspiraciones» más o menos «sublimes» o «sublimadas», sino que lo es únicamente en y por la negación efectiva, es decir, activa, de lo real dado. La libertad no consiste en una *elección* entre dos *datos*: es la *negación* de lo dado, tanto del que uno mismo es (en tanto que animal o en tanto que «tradición encarnada») como del que uno no es (el *Mundo* natural y social). Además, esas dos negaciones forman, en realidad, un todo. Negar dialécticamente el Mundo natural o social, es decir, negarlo a la vez que lo conserva, significa transformarlo; y entonces es necesario o bien que uno mismo cambie para adaptarse a ello, o bien perecer. Y al revés, negarse a sí mismo a la vez que uno se mantiene en la existencia significa cambiar el aspecto del Mundo, puesto que ese Mundo incluiría entonces un elemento constitutivo modificado. Así, el Hombre no existe humanamente más que en la medida en que transforma realmente su Mundo natural y social por medio de su acción negadora, y cambia él mismo en función de esa transformación; o lo que es lo mismo: más que en la medida en que transforma el Mundo como consecuencia de una autonegación activa de su «naturaleza innata» animal o social.

La Libertad que se realiza y se manifiesta como Acción dialéctica o *negadora* es esencialmente, por eso mismo, una *creación*. Pues negar lo dado sin desembocar en la nada significa producir algo que aún no existía; y eso es precisamente lo que se llama «crear». Y al revés, sólo se puede crear verdaderamente *negando* lo real dado. Pues eso real está en cierto modo omnipresente y es denso en sí mismo, ya que fuera de éste o distinto a éste no existe nada (nada salvo la Nada); así que en el Mundo no hay, por así decir, sitio para lo nuevo; al surgir de la Nada, lo nuevo solamente puede penetrar en el Ser y existir ocupando el lugar del Ser-dado, es decir, negándolo.

En la interpretación dialéctica del Hombre, es decir, de la Libertad o de la Acción, los términos «negación» y «creación» deben tomarse,

rís, 1971, p. 171). {Hay versión castellana: *Del contrato social. Discursos*, trad. de M. Armiño, Alianza, Madrid, 1980, p. 219.}

además, en sentido fuerte. No se trata de sustituir algo dado por otro *dado*, sino de suprimir lo dado en favor de lo que no *es* (aún), realizando así lo que nunca se ha *dado*. Esto significa que el Hombre no cambia ni transforma el Mundo a fin de realizar la concordancia con un «ideal» que le ha sido *dado* (impuesto por Dios o simplemente «innato»). Crea y se crea porque niega y se niega «sin idea preconcebida»: él se vuelve otro distinto únicamente porque no quiere ser el mismo. Y es únicamente porque ya no quiere ser *lo que es* por lo que cuanto él será o podrá ser resulta, para él, un ideal que «justifica» su acción negadora o creadora, es decir, su cambio, confiriéndole un «sentido». De manera general, la Negación, la Libertad y la Acción no surgen del pensamiento, ni de la conciencia de sí y del exterior; al contrario, son estas últimas las que surgen de la Negatividad que se realiza y «se revela» (a través del pensamiento en la Conciencia) como acción libre y efectiva.

En resumidas cuentas, la Negatividad (o la Libertad) que se realiza y se manifiesta como Acción creadora es el Hombre que, al vivir en el Mundo natural, sigue siendo el mismo aun no siendo siempre (o «necesariamente») lo mismo. Puede decirse entonces que la Antropología dialéctica es la ciencia filosófica del Hombre tal y como éste aparece en la concepción (prefilosófica) judeocristiana, es decir, del Hombre que supuestamente puede *transformarse*, en el sentido fuerte del término, o convertirse, esencial y radicalmente en *otro* distinto. Según esta concepción, el Hombre que fue creado de modo perfecto puede, sin embargo, cambiar radicalmente esta naturaleza innata o dada; pero el Hombre esencialmente cambiado puede volver a negar al «viejo Adán» y convertirse así en el «nuevo Adán», distinto al primero, pero aún más perfecto que él; el Hombre puede «suprimir» su pecado hereditario, que determina no obstante su naturaleza, y volverse así un santo, que es, no obstante, otra cosa distinta al Hombre anterior a la caída; un pagano cuyo «lugar natural» sea el infierno puede «convertirse» al cristianismo y ganar así el cielo; etc. Ahora bien, en la concepción hegeliana o dialéctica del Hombre sucede exactamente lo mismo: las etapas de la Dialéctica descrita en la PhG no son nada más que una serie de sucesivas «conversiones» que el Hombre efectúa en el transcurso de la Historia y que el Sabio que vive al final de ésta describe, el cual también «se convierte» a la verdad absoluta (encarnada en el Imperio napoleónico).

De acuerdo con Aristóteles, Hegel admite una diferencia radical entre el Amo y el Esclavo. Según él, el Hombre sólo puede aparecer en la Naturaleza o crearse en tanto que Hombre a partir del animal que él era, sólo si una Lucha a muerte con vistas al Reconocimiento (*Anerkennen*) desemboca en una relación entre un hombre libre y un hombre someti-

do a éste. Desde el principio, el Hombre es necesariamente, así pues, o bien Amo o bien Esclavo. Y esto es cuanto Aristóteles decía. Pero, según Aristóteles (que no vio la dialecticidad de la existencia humana), eso será siempre así: el Hombre *nace* con una «naturaleza» servil o libre y *nunca* podrá suprimirla o modificarla; los Amos y los Esclavos forman como dos «especies» animales distintas, irreductibles o «eternas», y ninguna de las dos puede abandonar su «lugar natural» en el Cosmos inmutable. Según Hegel, en cambio, la diferencia radical entre el Amo y el Esclavo solamente existe *al principio*, y puede suprimirse con el transcurso del tiempo. Y es que, para él, la Dominación y la Servidumbre no son características *dadas* o *innatas*. El Hombre no *nace* esclavo o libre, por lo menos al principio, sino que se *crea* como esto o lo otro por medio de la Acción libre o voluntaria. El Amo es el que en la Lucha fue hasta el final, toda vez que estaba dispuesto a morir si no era reconocido, mientras que el Esclavo tuvo miedo a la muerte y se sometió voluntariamente, reconociendo al Amo sin ser reconocido por éste. Pero la Acción libre de la Lucha transforma en «naturaleza» humana servil o libre una sola y misma naturaleza animal e innata: el Amo podría haberse creado como Esclavo y el Esclavo como Amo. No había ninguna «razón» para que uno de los dos animales (de la especie *Homo sapiens*) se convirtiese en Amo en vez de en Esclavo. La Dominación y la Servidumbre no tienen «causa», no están «determinadas» por ningún *dato*, no pueden ser «deducidas» ni previstas a partir del pasado que las ha precedido: ellas resultan de un Acto (*Tat*) *libre*. Por eso el Hombre puede «suprimir» su «naturaleza» servil y *volverse* libre, incluso *crearse* (libremente) en tanto que libre; aunque haya nacido en la Servidumbre, él puede negar su «naturaleza» servil e innata. Y toda la Historia, es decir, todo el «movimiento» de la existencia humana en el Mundo natural, no es nada más que la negación progresiva de la Servidumbre por parte del Esclavo, la serie de sus sucesivas «conversiones» a la Libertad (que no será, sin embargo, la libertad «idéntica» o «tética» del Amo, que sólo es libre *en sí*, sino la libertad «total» o «sintética», que también existe *para sí*, del Ciudadano del Estado universal y homogéneo)[XXII].

XXII. A decir verdad, sólo el Esclavo «suprime» su «naturaleza» y se convierte finalmente en Ciudadano. El Amo no cambia: prefiere morir antes que dejar de ser Amo. La lucha final, que transforma al Esclavo en Ciudadano, suprime la Dominación de un modo *no dialéctico*: al Amo simplemente se le mata y muere en tanto que Amo. Así que la existencia humana es dialéctica o «total» solamente en su aspecto servil: el Amo no representa, en el fondo, más que la Identidad (en verdad: humana). Puede decirse entonces que Aristóteles describió correctamente al Amo. Se equivocó únicamente al creer que el Amo es el Hombre en general, es decir, al negar la humanidad del Esclavo. Tenía razón en decir que el Esclavo en tanto que Esclavo no *es* verdaderamente humano; pero se equivocaba en creer que no podía *llegar a serlo*.

Si la Negatividad es la Libertad que se realiza como Acción negadora de lo dado y es la humanidad misma del Hombre, la Negatividad y el Hombre solamente pueden «aparecer» por primera vez en la Naturaleza como un ser que niega o «suprime» su naturaleza animal e innata: el Hombre crea su humanidad sólo si se niega en tanto que animal. Y por eso la primera «manifestación» de la Negatividad se describe en la PhG (cap. IV) como una Lucha a muerte por el Reconocimiento, o, más exactamente, como el Riesgo para la vida (*Wagen des Lebens*) que esa Lucha implica. El Deseo de Reconocimiento que provoca la Lucha es el deseo de un deseo, es decir, de algo que no *existe* realmente (toda vez que el Deseo es la presencia «manifiesta» de la *ausencia* de una realidad): querer hacerse «reconocer» significa querer hacerse aceptar como un «valor» positivo, es decir, hacerse precisamente «desear». Querer arriesgar su *vida* —que es *toda* la realidad del ser vivo— en favor de algo que no *existe*, y que no puede existir como existen las *cosas* reales inertes o meramente vivas, significa, así pues, *negar* lo dado que uno mismo es, ser *libre* o *independiente* de ello. Ahora bien, negarse así, en sentido fuerte, y mantenerse aun así en la existencia, significa *crearse* como algo nuevo y, por tanto, existir como algo creado por uno mismo, es decir, como algo libre o autónomo.

El riesgo para la *vida*, para la vida que integra, en el vivo, la totalidad de lo *dado* (y que es también el «valor» natural o biológico supremo), ese riesgo al que uno se expone en una lucha por puro prestigio, es decir, absolutamente privada de toda «razón de ser» biológica, de todo «interés vital», ese riesgo para la vida es la Acción negadora y creadora o libre que realiza y «manifiesta» la Negatividad o la Libertad y, por tanto, al Hombre. El Hombre realiza (= crea) y «manifiesta» su humanidad (= libertad) al arriesgar su vida o, por lo menos, al poder y querer arriesgarla únicamente «por la gloria» o en función de su mera «vanidad» (que, con ese riesgo, deja de ser «vana» o «inexistente» y se convierte en el valor específicamente humano del *honor*, tan real como los «valores» animales, pero esencialmente diferente de ellos); o lo que es lo mismo, al arriesgar su vida en función de su mero «deber» (que es *Deber*-ser precisamente porque no es *Ser*-dado y porque sólo *existe*, por consiguiente, en tanto que es *reconocido*, toda vez que ese reconocimiento presupone e implica, e incluso exige, el riesgo para la vida)[XXIII]. Ningún animal puede suicidarse

XXIII. Uno sólo actúa en función del deber que *reconoce*. Pero el deber que uno mismo reconoce siempre debe ser supuestamente reconocido por los demás, que deben, por de-

por mera vergüenza o por pura vanidad (como quería Kirilov en *Los poseídos* de Dostoievski); ningún animal arriesga su vida para apresar o recuperar una bandera, para lograr unos galones o para ser condecorado; los animales nunca llevan a cabo luchas sangrientas por puro prestigio cuya única recompensa es la gloria que de ahí resulta, y que no pueden explicarse ni con el instinto de conservación (defensa de la vida o búsqueda de alimento) ni con el de reproducción; nunca un animal se ha batido en duelo para lavar una afrenta que no ha dañado ninguno de sus intereses vitales, del mismo modo que ninguna hembra ha muerto «defendiendo su honor» contra un macho. Es el Hombre, así pues, el que realiza y manifiesta su libertad, es decir, la humanidad que le distingue del animal, por medio de actos negadores de ese género.

Pero la Lucha y el Riesgo no son la única «manifestación» de la Negatividad o de la Libertad, es decir, de la Humanidad, en el Mundo natural. El Trabajo es otra.

Ningún animal, hablando con propiedad, trabaja, pues nunca transforma el mundo donde vive en función de «proyectos» que no se explican con las condiciones dadas de su existencia real en ese mundo. Un animal terrestre nunca construye aparatos que le permitirían vivir en un elemento distinto a su elemento natural: bajo el agua, por ejemplo, o en el aire. Ahora bien, el Hombre ha construido con su trabajo el submarino y el avión. En realidad, el Trabajo no transforma esencialmente el Mundo natural dado y no desaloja al trabajador de su «lugar natural» en ese Mundo, cambiándolo esencialmente así a él, más que en la medida en que la acción en cuestión es verdaderamente negadora, es decir, en

finición, reconocer también el valor de quien actúa conforme a ese deber. Querer actuar en función del deber significa, así pues, en realidad, querer hacerse «reconocer». Pero uno puede no darse cuenta de ello; uno puede *pensar* en el deber sin *pensar* en el «reconocimiento». Habitualmente, el ser que supuestamente «reconoce» a quien actúa «por deber» es Dios. Así, uno puede *creer* cuando actúa que quiere ser «reconocido» sólo por Dios. Pero, en realidad, Dios no es sino el «medio social» sustancializado y proyectado en el más-allá. A veces *parece* que uno ha cumplido con su deber únicamente para no fracasar ante sus propios ojos. Pero esto también es una ilusión. En ese caso hay una escisión de la individualidad en dos componentes: el que actúa representa la Particularidad del agente; el que lo juzga «moralmente» representa su Universalidad, es decir, el aspecto *social* de su existencia; el hombre juzga sus propias acciones «particulares» en función de los valores «universales» admitidos por la sociedad a la que pertenece. Es cierto que uno puede no reconocer los valores «admitidos». Pero si uno se toma en serio su «inconformismo», es decir, si lo *realiza* por medio de la acción, uno transforma o quiere transformar la sociedad dada precisamente para que ésta admita los valores en cuyo nombre uno actúa. Así que aquí también se actúa, en realidad, en función del deseo de «reconocimiento»; pero uno no siempre se da cuenta de ello.

la medida en que ésta no se deriva de ningún «instinto» ni de una tendencia dada o innata, sino que niega un instinto heredado y suprime la «naturaleza» innata, la cual se «manifiesta» entonces *oponiéndose* como «pereza». El animal en libertad nunca es perezoso, ya que moriría de hambre si lo fuera o no se reprodujera. El Hombre solamente puede ser perezoso *en el trabajo* precisamente porque el trabajo propiamente dicho no se corresponde con ninguna necesidad *vital*.

Como es una realización y una «manifestación» de la Negatividad, el Trabajo siempre es un trabajo «forzado»: el Hombre debe obligarse a trabajar, debe violentar su «naturaleza». Y, al principio por lo menos, quien le obliga a ello y le violenta así es *otro*. En la Biblia, Dios impone el Trabajo al hombre caído (pero eso no es sino una consecuencia «necesaria» de la caída, que fue «libre»; aquí también el trabajo es, pues, la consecuencia de un acto libre, la manifestación de la acción negadora por medio de la cual el Hombre ha negado su naturaleza «perfecta» e innata). En Hegel, el Trabajo «aparece» por primera vez en la Naturaleza en forma de trabajo servil que el primer Amo impone a su primer Esclavo (que está, además, sometido a aquél voluntariamente, puesto que podría haber escapado a la servidumbre y al trabajo si hubiera aceptado la muerte en el combate, o suicidándose tras su derrota). El Amo hace trabajar al Esclavo para satisfacer mediante ese trabajo sus propios deseos, que, en cuanto tales, son deseos «naturales» o animales (el Amo, tras satisfacerlos, sólo se diferencia del animal por el hecho de que los ha satisfecho sin realizar esfuerzos, toda vez que el esfuerzo necesario lo ha proporcionado el Esclavo; así es como el Amo, a diferencia del animal, puede vivir «de gorra»). Pero para satisfacer esos deseos del Amo, el Esclavo ha tenido que reprimir sus propios instintos (preparar una comida que no comerá aun deseando comérsela, etc.), ha tenido que violentar su «naturaleza», negarse o «suprimirse» en tanto que *dado*, es decir, en tanto que animal. Por consiguiente, el Trabajo, al ser un Acto autonegador, es un acto autocreador: el Trabajo realiza y manifiesta la Libertad, es decir, la autonomía, frente a lo dado en general y a lo dado que uno mismo es; crea y manifiesta la humanidad del trabajador. El Hombre se niega en y por el Trabajo en tanto que animal, al igual que en y por la Lucha. Por eso el Esclavo trabajador puede transformar esencialmente el Mundo natural en el que vive y crear ahí el Mundo específicamente humano de la técnica. Trabaja en función de un «proyecto» que no resulta necesariamente de su propia «naturaleza» innata; él realiza mediante el trabajo algo que no *existe* (aún) en ese Mundo, y por eso puede crear cosas que no existen en ninguna otra parte fuera del Mundo producido mediante su trabajo: artefactos u obras de arte, es decir, cosas que la Naturaleza jamás ha producido.

Los «objetos fabricados» que han sido creados por las autonegaciones activas del Esclavo trabajador se insertan en el Mundo natural y lo transforman, por tanto, *realmente*. Para poder mantenerse en la realidad de ese Mundo transformado (= humanizado), el propio Esclavo debe cambiar. Pero como quien ha transformado el Mundo dado, al trabajarlo, ha sido *él*, el cambio que éste parece *sufrir* como consecuencia de ello es, en realidad, una *autocreación*: él mismo se cambia a sí mismo, él mismo se *crea* de modo distinto a como fue *dado* a sí mismo. Y por eso el Trabajo puede elevarle de la Servidumbre a la Libertad (que será, sin embargo, distinta a la del Amo ocioso e improductivo).

Así, a pesar de las apariencias, el Esclavo trabaja (también) *para sí*. Ciertamente, el Amo se aprovecha de su trabajo. Como negó su naturaleza animal mediante la aceptación del Riesgo en la Lucha por el Reconocimiento, el Amo ha realizado su humanidad. Al contrario que el animal, él puede, así pues, asimilar, como lo hace el Hombre, los productos específicamente humanos del trabajo del Esclavo aunque no los haya «ordenado»: él es capaz de servirse de artefactos y de gozar de obras de arte aunque al principio no los haya «deseado». Y por eso él también cambia en función de las modificaciones que el Trabajo del Esclavo aporta al Mundo dado. Pero al no trabajar, el Amo no produce esos cambios fuera de él y, por tanto, en él. El Amo evoluciona porque consume los productos del trabajo del Esclavo. Pero el Esclavo le proporciona algo más que lo que aquél ha deseado y ordenado, y éste consume entonces ese excedente (verdaderamente humano, no «natural») involuntariamente y como por obligación: él sufre una especie de adiestramiento (o de educación) por parte del Esclavo en caso de que deba violentar su naturaleza para consumir lo que le ofrece este último. El Amo sufre, así pues, la Historia, pero no la crea: si él «evoluciona», no lo hace más que pasivamente, como la Naturaleza o una especie animal. El Esclavo, en cambio, evoluciona humanamente, es decir, voluntaria y conscientemente, incluso activa y libremente (al negarse a sí mismo con conocimiento de causa). Al negar mediante el Trabajo su propia naturaleza dada, él se eleva por encima de ésta y entabla una *relación* (negadora) con ella. Esto significa que él toma conciencia de sí y, con ello, de lo que no es él. Las entidades que el Esclavo *crea* mediante el trabajo y que, por consiguiente, no tienen realidad *natural*, se reflejan en él como entidades *ideales*, es decir, como ideas, que se le aparecen en tanto que «modelos» o «proyectos» de los trabajos que ha ejecutado[XXIV]. El Hombre

XXIV. La Idea (*Gedanke*) surge del Deseo, es decir, de la negación aún no realizada de lo dado. Sólo la Acción efectiva del Trabajo realiza esta negación. Puede decirse entonces

que trabaja *piensa* lo que trabaja y *habla* de ello (del mismo modo que piensa la Naturaleza y habla de ella como de la «materia prima» de sus trabajos); el Hombre sólo puede *trabajar* verdaderamente si piensa y habla de ello. Así, el Esclavo trabajador tiene conciencia de lo que hace y de lo que ha hecho: él *comprende* el Mundo que ha transformado y *se da cuenta* de la necesidad de cambiarse a sí mismo para adaptarse a éste; él *quiere*, por tanto, «continuar el progreso» que realiza por sí mismo y que revela a través de su discurso[XXV].

que el Trabajo se efectúa en función de una Idea preconcebida o de un Proyecto: lo real se transforma en función de lo ideal. Pero la Idea solamente es *a priori* respecto al Trabajo efectivo y efectuado, no respecto al Hombre que trabaja: no es una Idea «innata» o «platónica». El Hombre *crea* la Idea al crear idealmente lo dado (natural o social), y él *realiza* la Idea al insertarla efectivamente en lo dado mediante el Trabajo, que transforma realmente eso dado en función de la Idea. La evolución de los medios de transporte, por ejemplo, no se ha efectuado en función de la «idea» o el «ideal» del automóvil, «idea» que se habría dado de antemano y a la que nos acercaríamos cada vez más por medio de sucesivos esfuerzos. El hombre comenzó a hacerse llevar por otros hombres o por animales únicamente porque ya no quería caminar «naturalmente», es decir, a pie. Y ha sido *negando* sucesivamente los diferentes medios de transporte que le fueron *dados* al principio como el Hombre ha producido finalmente el automóvil, que es una auténtica creación no solamente como objeto material, sino también como «idea» que no ha «preexistido desde siempre» ni en el hombre ni en ninguna otra parte.

XXV. Si es verdaderamente consciente de sí, el Hombre que ha creado un Mundo técnico *sabe* que solamente puede vivir ahí viviendo (también) como trabajador. Por eso el Hombre puede *querer* continuar trabajando incluso tras haber dejado de ser Esclavo: puede convertirse en un Trabajador libre. En realidad, el Trabajo surge del Deseo de Reconocimiento (por intermediación de la Lucha) y se mantiene y evoluciona en función de ese mismo Deseo. Para realizar un progreso técnico, la humanidad debe trabajar más o mejor, es decir, debe imprimir un aumento de esfuerzo «contranatural». Siempre ha habido, ciertamente, hombres que sabían que trabajaban «por la gloria». (El mero deseo de conocer lo dado lleva a su «observación» científica, pero no a su transformación mediante el Trabajo; tampoco a la intervención «experimental», como lo muestra el ejemplo de los griegos). Pero la mayoría de las personas creen que trabajan más bien para ganar más dinero o para aumentar su «bienestar». Es fácil de ver, sin embargo, que el excedente ganado lo absorben los gastos por puro prestigio y que el supuesto «bienestar» consiste sobre todo en el hecho de vivir mejor que el vecino o no peor que los demás. Así, el excedente de trabajo y, por tanto, el progreso técnico, están, en realidad, en función del deseo de «reconocimiento». Es cierto que los «pobres» se benefician del progreso técnico. Pero no son ellos quienes lo crean, ni sus necesidades o sus deseos. El progreso lo realizan, lo inician y lo estimulan los «ricos» o los «pudientes» (incluso en el Estado socialista). Y éstos están «materialmente» satisfechos. Ellos sólo actúan, así pues, en función del deseo de aumentar su «prestigio» o su poder, o, si se quiere, por deber (toda vez que el deber es otra cosa completamente distinta al amor al prójimo o a la «caridad», que jamás ha generado un progreso técnico ni, por consiguiente, ha suprimido realmente la miseria, precisamente porque no es una acción negadora, sino la efusión instintiva de una «naturaleza caritativa» innata y perfectamente compatible, en realidad, con las «imperfecciones» del Mundo dado que la hacen

Así que la auténtica «manifestación» de la Negatividad o la Libertad es el Trabajo, pues éste hace del Hombre un ser dialéctico que no sigue siendo eternamente lo mismo, sino que se convierte continuamente en otro distinto a como realmente es en lo dado y en tanto que dado. La Lucha y el Amo que la encarna no son, por así decir, sino los catalizadores de la Historia o del «movimiento» dialéctico de la existencia humana: ellos generan ese movimiento, pero no les afecta. Todos los Amos (auténticos) son iguales en tanto que Amos y ninguno ha «suprimido» por sí mismo (en la medida en que es Amo) su naturaleza de Amo para convertirse en otra cosa distinta a lo que es (puesto que solamente habría podido convertirse en Esclavo); si los Amos han evolucionado, su evolución sólo ha sido puramente exterior o «material», no verdaderamente humana, es decir, querida; y el contenido humano de la Lucha, es decir, el Riesgo para la vida, no ha cambiado a lo largo de las generaciones, a pesar del hecho de que los trabajadores más o menos serviles siempre les han proporcionado a los combatientes nuevos tipos de armas de guerra. Sólo el Esclavo puede *querer* dejar de ser lo que es (es decir, Esclavo), y si él se «suprime» mediante el Trabajo, que puede variar indefinidamente, siempre se convierte en otro distinto hasta llegar a ser verdaderamente libre, es decir, plenamente satisfecho con lo que él es. Puede decirse entonces que la Negatividad no se «manifiesta» como Lucha más que para «aparecer» como Trabajo (que, de otro modo, no habría podido ser producido). Para liberarse definitivamente o convertirse verdaderamente en *otro* distinto, el Esclavo o el exEsclavo trabajador debe retomar al final, ciertamente, la Lucha por prestigio contra el Amo o el exAmo; pues siempre habrá un resto de Servidumbre en el Trabajador mientras haya sobre la tierra un resto de Dominación ociosa e improductiva. Pero esta última transformación o «conversión» del Hombre toma la forma de una Lucha a muerte solamente porque el ocioso e improductivo Amo es ineducable, toda vez que la transformación-educadora (*Bildung*) pacífica del Hombre sólo se hace mediante el Trabajo. El Esclavo está obligado a suprimir la Dominación por medio de una supresión no dialéctica del Amo que se obstina en su identidad (humana) consigo mismo, es decir, por medio de su anulación o su asesinato. Y es esta anulación la que se manifiesta en y por la Lucha final por el Reconocimiento, la cual implica necesariamente el Riesgo para la vida del Esclavo liberado. Este Riesgo, además, completa su liberación iniciada mediante el Trabajo al introducir en sí el elemento-constitutivo

«sufrir». Kant se negaba a considerar una «virtud», es decir, una manifestación específicamente humana, una acción que resulta de una «inclinación instintiva», de una *Neigung*).

(*Moment*) de la Dominación que le faltaba. Es en y por esta Lucha final, en la que el exEsclavo trabajador actúa combatiendo únicamente por la gloria, donde se crea el Ciudadano libre del Estado universal y homogéneo, que, al ser a la vez Amo y Esclavo, ya no es ni uno ni otro, sino el Hombre único «sintético» o «total» en el que la tesis de la Dominación y la antítesis de la Servidumbre han sido «suprimidas» dialécticamente, es decir, han sido *anuladas* en lo que tienen de unilateral o imperfecto, pero *conservadas* en lo que tienen de esencial o verdaderamente humano y, por tanto, *sublimadas* en su esencia y en su ser.

Decir que el Hombre es dialéctico y que «aparece» en cuanto tal significa, así pues, decir que es un ser que sigue siendo él mismo sin ser lo mismo porque se *niega*, mediante la Lucha y el Trabajo, en tanto que *dado*, es decir, o bien en tanto que animal, o bien en tanto que hombre que ha nacido en un cierto medio social o histórico *determinado* por él, y que también se mantiene en la existencia o, si se quiere, en la identidad humana consigo mismo, a pesar de esas autonegaciones. Significa decir, por tanto, que el Hombre no es ni Identidad ni Negatividad solamente, sino Totalidad o Síntesis, que él se «suprime» conservándose y sublimándose, o que se «media» en y por su existencia misma. Ahora bien, decir eso significa decir que es un ser esencialmente *histórico*.

Si la Identidad o el Ser-en-sí se «manifiesta» en el Hombre en tanto que su *Animalidad* en sentido amplio, es decir, como todo cuanto en él es dado o innato, incluso heredado; y si la Negatividad o el Ser-para-sí «aparece» en el Mundo como la *Libertad* humana que se realiza en tanto que Acción negadora de la Lucha y el Trabajo, entonces la Totalidad o el Ser-en-y-para-sí se «revela» en el plano «fenoménico» humano como *Historicidad*. En efecto, el Hombre que lucha y trabaja, al negarse así en tanto que animal, es un ser esencialmente histórico, y sólo él lo es: la Naturaleza y el animal carecen de historia propiamente dicha[XXVI].

Para que haya Historia es necesario que haya no solamente una realidad dada, sino también una negación de esa realidad y, al mismo tiempo, una conservación («sublimada») de lo negado. Pues sólo entonces la evolución es *creadora* y hay en ésta una auténtica *continuidad* y un *progreso* real. Y precisamente esto distingue a la Historia humana de una mera evolución biológica o «natural». Ahora bien, conservarse en tanto que negado significa *recordar* qué se ha sido aun habiéndose convertido en otro radicalmente distinto. Gracias al recuerdo histórico, la *identidad* del Hombre se mantiene a través de la Historia a pesar de las *autonega-*

XXVI. En la PhG, Hegel *opone* la Historia a la Naturaleza (cf. PhG, 563: 21-28 {StA, 530: 1-7; FMJ, 912; FAG, 919}).

ciones que ahí se efectúan, de modo que él puede realizarse por medio de ella en tanto que integración de su pasado contradictorio o en tanto que *totalidad*, además de en tanto que entidad-dialéctica. La historia siempre es, pues, una *tradición* consciente y querida, y toda historia real también se manifiesta como una historiografía: la Historia no existe sin recuerdo histórico conciente y vivido.

Gracias al recuerdo (*Er-innerung*), el Hombre «interioriza» su pasado al hacerlo verdaderamente suyo, al conservarlo en sí e insertarlo realmente en su existencia presente, que es al mismo tiempo una negación radical, activa y efectiva de ese pasado conservado. Gracias al recuerdo, el hombre que «se transforma» puede seguir siendo «el mismo» hombre, mientras que una especie animal que se transforma en otra por «mutación» ya no tiene nada que ver con aquella de donde ha salido. Y el recuerdo *concreta* la autonegación del Hombre, haciendo de esa negación una *realidad* nueva. Pues al recordar lo dado que él ha sido y ha negado, el Hombre sigue estando «determinado-específicamente» (*bestimmt*) por las características concretas de eso dado, aun siendo libre frente a éste porque lo ha *negado*. Sólo así el Hombre se convierte mediante su autonegación en otro *específicamente* distinto y se conserva como real y, por consiguiente, como *concreto*: es *otro* hombre distinto en un Mundo *nuevo*, pero siempre un *hombre* con características específicas y específicamente humanas, y que vive en un Mundo *humano* que siempre es un *Mundo* histórico específicamente organizado. Así que gracias a la Historia creada, vivida y rememorada realmente como «tradición», el Hombre se *realiza* o «aparece» como totalidad dialéctica en lugar de *aniquilarse* y «desaparecer» tras una negación «pura» o «abstracta» de cualquier cosa dada, real y pensada[XXVII].

El Hombre total o dialéctico, es decir, real o concreto, no es, así pues, solamente Acción *negadora*: es una Acción *creadora* efectuada, es decir, una *obra* (*Werk*) en la que lo dado negado se conserva como la materia

XXVII. En la falta de recuerdo (o de comprensión) histórico reside el peligro mortal del Nihilismo o el Escepticismo, que querrían negarlo todo sin conservar nada, ni siquiera en forma de recuerdo. Una sociedad que se pasa el tiempo escuchando al Intelectual radicalmente «inconformista», quien se divierte negando (¡verbalmente!) cualquier cosa dada (incluso la cosa dada «sublimada» que se conserva en el recuerdo histórico) únicamente porque es dada, termina por hundirse en la anarquía inactiva y desaparecer. De igual modo, el Revolucionario que sueña con una «revolución permanente» que niega cualquier especie de tradición y que no tiene en cuenta el pasado concreto más que para suprimirlo, conduce necesariamente o bien a la nada de la anarquía social, o bien a su propia anulación, física o política. Sólo el Revolucionario que logra mantener o restablecer la tradición histórica, conservando en un recuerdo positivo el presente dado que él mismo ha relegado al pasado tras su negación, consigue crear un nuevo *Mundo* histórico capaz de *existir*.

prima se conserva en el producto elaborado. Y por eso Hegel ha dicho al final del pasaje de la PhG que he citado que el Hombre no existe humanamente más que en la medida en que «pone en obra (*ins Werk richtet*) su naturaleza innata». El Hombre «no ha se quedado como una cosa inmediata (*unmittelbare Sache*)», dice ahí Hegel, porque él «no *es* sino lo que él ha *hecho* (*getan hat*)», es decir, porque ha *actuado negándose* en tanto que dado. Pero el Hombre es una *realidad* concreta que «aparece» o «se da a conocer (*erkennen lässt*)» a través de un «signo» (*Zeichen*) porque es una *obra* (*Werk*) producida con lo dado, donde lo negado ha sido, por consiguiente, *conservado*. Ahora bien, esta conservación de lo negado en el Hombre se efectúa en y por el recuerdo de quien lo ha negado. Y por eso el Hombre no es una *realidad* humana dialéctica más que en la medida en que es *histórico*, lo que sólo es si *recuerda* su pasado superado.

En pocas palabras, describir al Hombre como una entidad *dialéctica* significa describirlo como una *Acción* negadora que niega lo dado en el seno del cual ella surge, y como una *Obra* creada mediante esta negación misma a partir de lo dado que ha sido negado. Y en el plano «fenomenológico», eso significa que la existencia humana «aparece» en el Mundo como una serie continua de *luchas* y de *trabajos* integrados por el *recuerdo*, es decir, como la *Historia* en el transcurso de la cual el Hombre se crea *libremente* a sí mismo.

La Dialéctica hegeliana da cuenta filosóficamente, así pues, de las dos categorías fundamentales incluidas en la antropología prefilosófica judeocristiana, que, al laicizarse, se ha convertido en antropología moderna; a saber: las categorías de Libertad e Historicidad. Esta Dialéctica permite igualmente comprender por qué esas dos categorías son, en realidad, inseparables. Es bastante evidente, en efecto, que sólo hay Historia, es decir, evolución creadora o imprevisible, allí donde hay agentes libres, y que la Libertad sólo se *realiza* por medio de la creación de un Mundo específicamente humano, es decir, histórico. Ahora bien, la Dialéctica nos hace ver que la Negatividad (= Libertad) no se diferencia de la Nada más que en la medida en que aquélla está inserta en la Totalidad (= síntesis histórica, donde el futuro se ha incorporado al presente por la intermediación del pasado), y que lo real no es Totalidad, en lugar de Identidad pura, más que en la medida en que incluye su propia negación (que lo libera precisamente de sí mismo en tanto que dado). La Historia es lo que es, es decir, Totalidad o Síntesis, además de evolución creadora o progreso, y no una pura y simple tautología o un «eterno retorno», porque es la unidad de elementos constitutivos *esencialmente* diferentes, es decir, creados *mediante*

la negación de los elementos anteriores y, por tanto, independientes frente a éstos, o libres.

Ahora bien, la antropología judeocristiana y moderna incluye (más o menos explícitamente) una tercera categoría fundamental e inseparable de las otras dos, la *Individualidad*: el Hombre de esta antropología es un *Individuo libre e histórico*. Y la antropología filosófica de Hegel acepta esta concepción del Hombre. Así, en los textos citados siempre se ha tratado del Individuo, de la Individualidad humana.

Al contrario que un animal, una planta o una cosa inanimada, un ser humano no es solamente un mero «ejemplar» o un representante cualquiera de una «especie» natural, intercambiable con los otros representantes. (Y Hegel insiste a menudo en el hecho de que, aplicada a un hombre, la expresión francesa «*Une espèce de...*» tiene un sentido peyorativo). Se supone que un hombre, al diferenciarse esencialmente de todos los demás hombres, es «único en su género». Y al mismo tiempo, se supone que, en su unicidad insustituible, él tiene un valor positivo más absoluto o más universal aún que el que le corresponde a una «especie» en cuanto tal[XXVIII]. Ahora bien, este valor universal atribuido a algo absolutamente único es precisamente lo característico de la Individualidad, toda vez que sólo se le atribuye a ésta.

En la terminología de Hegel, la *Individualidad* que caracteriza a la existencia humana es una síntesis de lo *Particular* y lo *Universal*. En cuanto esta existencia se «manifiesta» en el plano «fenoménico», la Individualidad «aparece» como realización activa del deseo específicamente humano de *Reconocimiento* (*Anerkennen*). Según Hegel, el Hombre no es verdaderamente humano (es decir, libre e histórico) más que en la medida en que los otros (en última instancia: *todos* los otros) le *reconocen* en cuanto tal y en que él los reconoce a su vez (pues uno sólo puede ser verdaderamente «reconocido» por quien uno mismo «reconoce»). Y puede decirse que el Reconocimiento social distingue al Hombre, en tanto que entidad espiritual, del animal y de todo cuanto es meramente Naturaleza. Ahora bien, la *Individualidad* se realiza y se manifiesta en y por el reconocimiento *universal* de la *particularidad* humana.

Hegel lo dijo muy claramente en Jena, en 1805-1806 (JS III, 197: 30-32 y 34-198: 2)[18]:

XXVIII. Así, por ejemplo, no nos parece mal matar o destruir a un representante cualquiera de una especie animal o vegetal. Pero la exterminación de una especie entera se considera casi como un crimen.

18. FR, 176.

> En el acto-de-reconocer (*Anerkennen*), el Yo-personal deja de ser este particular-aislado (*einzelne*); él existe (*ist*) jurídicamente [es decir, *universalmente*, o como valor *absoluto*] en el acto-de-reconocer, es decir, ya no está en su existencia-empírica (*Dasein*) inmediata [o natural] [...]. El Hombre es necesariamente reconocido y es necesariamente alguien que reconoce. Esa necesidad es la suya propia, no la de nuestro pensamiento por oposición al contenido. En tanto que acto-de-reconocer, el Hombre mismo es el movimiento [-dialéctico], y es precisamente ese movimiento el que suprime-dialécticamente (*hebt auf*) su estado natural: él es [el] acto-de-reconocer; la entidad-natural meramente *existe* (ist); no es [una] *entidad-espiritual* (Geistiges).

Todo hombre, en la medida en que es humano (o «espiritual»), querría, por una parte, diferenciarse de todos los demás y ser «único en el mundo»[XXIX]. Pero, por la otra, querría ser reconocido, en su particularidad única misma, como un valor positivo, y por el mayor número posible, por todos si puede ser. Y, en la terminología de Hegel, esto significa que el Hombre verdaderamente humano, o radicalmente diferente del animal, siempre busca el Reconocimiento y que él no se realiza hasta que no sea efectivamente reconocido. Lo cual significa que desea (activamente) la Individualidad y que sólo puede ser real si se realiza (activamente) como Individuo mediante el Reconocimiento.

Así que el Hombre sólo puede ser verdaderamente humano si vive en sociedad. Ahora bien, la Sociedad (y la pertenencia a una Sociedad) sólo es real en y por la efectiva interacción de sus miembros, una interacción que se «manifiesta», entre otras formas, como existencia política o Estado. El Hombre no es, pues, verdaderamente humano, es decir, «individual», más que en la medida en que vive y actúa como ciudadano «reconocido» de un Estado. (Cf. SS, 57-58[19]). Pero cuando aparece, así como durante toda su evolución histórica, el Estado no satisface plenamente el deseo humano de Reconocimiento ni realiza perfectamente, por tanto, al Hombre en tanto que Individuo. Y es que, en las condiciones históricas y reales de su existencia, un hombre nunca es solamente «este particular», reconocido por el Estado como ciudadano en su particularidad única e insustituible. Él siempre es también un «representan-

XXIX. Napoleón quedó profundamente ofendido y entristecido cuando su jardinero malayo lo tomó por un legendario conquistador del Extremo Oriente. Una mujer que va a la moda se ofende y entristece cuando ve que una amiga viste la ropa que se le vendió como «única en su género». De manera general, nadie quiere ser ese «hombre normal y corriente» del que tan a menudo se habla, aunque siempre como si fuera otro.

19. SE, 167.

te» intercambiable de un tipo de «especie» humana: de una familia, de una clase social, de una nación o de una raza, etc. Y cuando el Estado le reconoce como Ciudadano que goza de todos los derechos políticos y como «persona jurídica» del derecho civil, le está reconociendo *universalmente* sólo como tal «representante» o como tal «particularidad-*específica*» (*Besonderheit*). El Hombre no es, pues, verdaderamente *individual* ahí, y por eso no está plenamente *satisfecho* (*befriedigt*) con su existencia social y política. Por eso también él transforma activa y libremente (es decir, mediante negación) la realidad social y política dada a fin de volverla apta para realizar en ella su auténtica Individualidad. Y es esta realización progresiva de la *Individualidad* la que, mediante la satisfacción progresiva, activa y *libre* del deseo de Reconocimiento, constituye el «movimiento dialéctico» de la *Historia* que el Hombre mismo es.

En realidad, la Individualidad no puede estar plenamente realizada, ni el deseo de Reconocimiento completamente satisfecho, más que en y por el Estado universal y homogéneo. Pues, en el Estado *homogéneo*, las «diferencias-*específicas*» (*Besonderheiten*) de clase, de raza, etc. han sido «suprimidas», por lo que ese Estado se relaciona directamente con el particular en cuanto tal, que es reconocido como ciudadano en su particularidad misma. Y ese reconocimiento es verdaderamente universal, ya que, por definición, el Estado engloba el conjunto del género humano (incluso en su pasado gracias a la tradición histórica y total que ese Estado perpetúa en el presente; y en su futuro, puesto que a partir de ese momento el futuro no se diferencia más del presente en el que el Hombre ya está plenamente satisfecho).

Al realizar plenamente la Individualidad, el Estado universal y homogéneo acaba la Historia, puesto que el Hombre satisfecho en y por ese Estado ya no estará tentado a negarlo y a crear así algo nuevo en su lugar. Pero ese Estado presupone también la totalidad cumplida del proceso histórico, que no puede ser realizado inmediatamente por el Hombre (pues el Estado y el Hombre mismo surgen de la Lucha, que presupone una *diferencia* y que no puede tener lugar en la *homogeneidad* universal). Dicho de otra manera, un ser no puede ser verdaderamente *individual* (y no solamente particular) más que a condición de ser también *histórico*. Y hemos visto que no puede serlo más que si es realmente *libre*. Y al revés, un ser realmente *libre* es necesariamente *histórico*, y un ser histórico siempre es más o menos *individual*, y al final llega a serlo completamente[xxx].

xxx. A decir verdad, el Sabio ya no es «individual» en el sentido de que se diferenciaría esencialmente de todos los demás. Si la Sabiduría consiste en la posesión de la Verdad (que es *una* y que es la *misma* para Hegel y para todos sus lectores), un Sabio no se diferencia en nada de otro Sabio. Esto significa que él no es humano al igual que lo es el Hombre *histórico* (tampoco es *libre* en el mismo sentido, puesto que ya no niega nada por medio de la acción): él es, más bien, «divino» (pero mortal). Sin embargo, el Sabio es un Individuo en el sentido de que posee la Ciencia *universal* en su *particularidad* existencial. En ese sentido, él aún es *humano* (y, por tanto, mortal).

La descripción «fenomenológica» de la existencia empírica humana ya revela, por tanto, las tres categorías fundamentales (descubiertas implícitamente por los judeocristianos) que dominan esa existencia, distinguiéndola de la existencia puramente natural, y que son las de la Individualidad, la Libertad y la Historicidad. Y esa misma descripción revela su indisoluble unidad al mostrar que el Hombre no puede «aparecer» como un individuo sin «manifestarse» como el agente libre de la Historia, que él sólo puede «revelarse» como libre si «aparece» como un individuo histórico, y que no puede «manifestarse» históricamente más que a condición de «aparecer» en su libertad individual o su individualidad libre. Ahora bien, al revelar esta unidad de las tres categorías fundamentales, la descripción «fenomenológica» presenta al Hombre como un ser dialéctico en su existencia empírica. O más exactamente, debe presentarlo como dialéctico para poder dar cuenta tanto de la unidad de las tres categorías en cuestión como de cada una de ellas consideradas aisladamente.

Nosotros ya hemos visto que un ser libre o histórico es necesariamente dialéctico. Y es fácil de ver que lo mismo ocurre con un ser que es un Individuo en el sentido hegeliano de la palabra.

En efecto, la Individualidad es una *síntesis* de lo Particular y lo Universal, toda vez que éste es la *negación* o la *antítesis* de lo Particular, que es lo dado *tético* o *idéntico* a sí mismo. En otros términos, la Individualidad es una *Totalidad*, y el ser individual es, consecuentemente, dialéctico.

La particularidad de una entidad, determinada por su *hic et nunc* y por su «lugar natural» (*topos*) en el Cosmos, no solamente la distingue de manera estricta de todo cuanto no es ella, sino que también la fija en su Identidad consigo misma. Y esta Particularidad es un *dato* o una «tesis», además de un ser-dado (*Sein*). Pues lo que hay al principio (a pesar de lo que piensan los «creacionistas» de todo tipo, comenzando por Platón) no es lo Universal, sino lo Particular; no, por ejemplo, *la* mesa en general o *un* animal cualquiera, sino *esta* mesa particular y *este* animal particular. Sin embargo (al menos en el Mundo *del que estamos hablando*, es decir, en el que vive el Hombre), se puede *negar* la Particularidad de la entidad existente separándola de su *hic et nunc* dado y trasladándola del Cosmos natural al Universo del discurso. Así, por ejemplo, *esta* mesa, que está ahora aquí, puede convertirse en la noción «general» de *la* mesa,

que en cierto modo siempre existe y no está en ninguna parte (salvo «en el pensamiento»); y *este* animal, en la «noción» abstracta de *un* animal cualquiera. Pero la realidad concreta (del Mundo habitado por el Hombre) no está constituida por las entidades particulares por sí solas ni por sus correspondientes nociones universales consideradas aisladamente. La realidad concreta es el conjunto o la Totalidad de las entidades particulares reveladas a través del discurso con contenido universal (o verdadero) y de los conceptos generales (además de genéricos) realizados en el Mundo espacio-temporal por el *hic et nunc* de las particularidades. Y una entidad real dada es un «individuo» únicamente en tanto que realización particular de un concepto universal o en tanto que «representante» de una especie o de un género. (De igual modo, el Concepto sería una pura abstracción, es decir, una pura nada, si no se correspondiera con el Ser-dado; y es la Particularidad identificadora incluida en ese Ser la que diferencia los conceptos generales al «individualizarlos»).

Pero cuando se trata de entidades particulares puramente naturales (es decir, de animales, de plantas o de cosas inanimadas), la negación universalizadora no se efectúa más que en y por el pensamiento (o el Discurso) del Hombre, es decir, *fuera de* ellas. Y por eso puede decirse que la entidad natural no es, en sí misma, sino particular: ésta sólo es al mismo tiempo universal y, por tanto, individual, por y para el Hombre que la piensa o habla de ella. Así, la Individualidad (y, en consecuencia, la Dialéctica en general) solamente puede «aparecer» en la *ciencia* humana de la naturaleza, pero no en la Naturaleza misma. La entidad puramente natural no *es*, hablando con propiedad, un Individuo: no lo es ni en sí misma, ni por sí misma ni para sí misma. El Hombre, en cambio, es individual (y, por tanto, dialéctico) en sí mismo y por sí mismo, así como también lo es para sí. Él lo es *para* sí porque se conoce no solamente como «este particular», sino también como un «representante» del género humano (y puede *actuar* en cuanto tal). Es además *por* sí, pues es él mismo el que se niega en su particularidad animal dada para concebirse y manifestarse (a través de la palabra y la acción) en su universalidad humana. Y, por último, el Hombre es individual *en* sí mismo, es decir, *realmente* o en su existencia empírica, pues la universalidad de su ser particular no es algo meramente *pensado* por él y por los demás, sino algo *reconocido* como un valor real, y reconocido activa o *realmente* por lo Universal real o estatal (que él mismo crea, además), que lo universaliza realmente porque hace de él un Ciudadano que actúa (y, por tanto, que *existe*) en función del «interés *general*».

Decir que el Hombre es un Individuo o una síntesis (real, incluso «existencial») de lo Particular y lo Universal significa, así pues, decir

que él mismo es la negación conservadora (universalizadora) de sí mismo considerado en tanto que dado (particular). Y significa que un individuo es necesariamente un ser dialéctico. Ahora bien, nosotros hemos visto que, en el plano «ontológico», el ser dialéctico debe describirse como siendo a la vez Identidad, Negatividad y Totalidad. Y también hemos visto que la Negatividad se «manifiesta» en el plano «fenoménico» como Libertad humana, mientras que la Totalidad «aparece» ahí como Historicidad. Así que es natural decir que la Identidad se «revela» fenomenológicamente como Individualidad, que es la tercera categoría antropológica fundamental.

Es verdad que yo he dicho que la Identidad se «manifestaba» en el plano «fenoménico» humano como *Animalidad*. Pero ahí no hay ninguna contradicción. En efecto, no se trataba de la Animalidad a secas, tal y como «aparece» en la Naturaleza, sino de la Animalidad *en el Hombre*, es decir, de su naturaleza (al principio animal) dada en tanto que suprimida dialécticamente o conservada en tanto que sublimada en la totalidad de la existencia humana. Ahora bien, la «naturaleza» dada o innata (animal y social) de un hombre determina precisamente su *particularidad*, su diferencia estricta e irreductible respecto a todo cuanto no es él. En cuanto suprimida dialécticamente, esta «naturaleza» aparece, por tanto, como una particularidad *negada*, es decir, como una universalidad. Y en la medida en que esta «naturaleza» se conserva y se sublima en su negación, la Universalidad en el Hombre incluye la Particularidad y es así una manifestación de la Individualidad. Puede decirse entonces que la Individualidad «revela» efectivamente la Identidad en el Hombre en la medida en que su individualidad conserva y sublima la *particularidad* de su «naturaleza» innata. Si la Negatividad sirve de base ontológica a la Libertad, y la Totalidad a la Historicidad, la Identidad es el fundamento ontológico de la Individualidad. Gracias a la Identidad incluida en la Individualidad, un hombre puede seguir siendo «el mismo individuo» a pesar del hecho de que se haya vuelto «completamente distinto», de que haya cambiado *esencialmente* al *negar* las particularidades dadas de su «carácter» y *liberarse* así de este último. Y un hombre tiene una «historia» personal en tanto que semejante «individuo», que sigue siendo el mismo aun negándose a sí mismo[XXXI].

XXXI. Hoy en día se suele hablar de la «personalidad» de un hombre. Pero «Personalidad» (*Person* en Hegel) no significa nada más que «Individualidad libre e histórica»: ésta no es una categoría antropológica nueva, sino una palabra que designa el conjunto (efectivamente inseparable) de tres categorías fundamentales de la antropología judeocristiana.

que en cierto modo siempre existe y no está en ninguna parte (salvo «en el pensamiento»); y *este* animal, en la «noción» abstracta de *un* animal cualquiera. Pero la realidad concreta (del Mundo habitado por el Hombre) no está constituida por las entidades particulares por sí solas ni por sus correspondientes nociones universales consideradas aisladamente. La realidad concreta es el conjunto o la Totalidad de las entidades particulares reveladas a través del discurso con contenido universal (o verdadero) y de los conceptos generales (además de genéricos) realizados en el Mundo espacio-temporal por el *hic et nunc* de las particularidades. Y una entidad real dada es un «individuo» únicamente en tanto que realización particular de un concepto universal o en tanto que «representante» de una especie o de un género. (De igual modo, el Concepto sería una pura abstracción, es decir, una pura nada, si no se correspondiera con el Ser-dado; y es la Particularidad identificadora incluida en ese Ser la que diferencia los conceptos generales al «individualizarlos»).

Pero cuando se trata de entidades particulares puramente naturales (es decir, de animales, de plantas o de cosas inanimadas), la negación universalizadora no se efectúa más que en y por el pensamiento (o el Discurso) del Hombre, es decir, *fuera de* ellas. Y por eso puede decirse que la entidad natural no es, en sí misma, sino particular: ésta sólo es al mismo tiempo universal y, por tanto, individual, por y para el Hombre que la piensa o habla de ella. Así, la Individualidad (y, en consecuencia, la Dialéctica en general) solamente puede «aparecer» en la *ciencia* humana de la naturaleza, pero no en la Naturaleza misma. La entidad puramente natural no *es*, hablando con propiedad, un Individuo: no lo es ni en sí misma, ni por sí misma ni para sí misma. El Hombre, en cambio, es individual (y, por tanto, dialéctico) en sí mismo y por sí mismo, así como también lo es para sí. Él lo es *para* sí porque se conoce no solamente como «este particular», sino también como un «representante» del género humano (y puede *actuar* en cuanto tal). Es además *por* sí, pues es él mismo el que se niega en su particularidad animal dada para concebirse y manifestarse (a través de la palabra y la acción) en su universalidad humana. Y, por último, el Hombre es individual *en* sí mismo, es decir, *realmente* o en su existencia empírica, pues la universalidad de su ser particular no es algo meramente *pensado* por él y por los demás, sino algo *reconocido* como un valor real, y reconocido activa o *realmente* por lo Universal real o estatal (que él mismo crea, además), que lo universaliza realmente porque hace de él un Ciudadano que actúa (y, por tanto, que *existe*) en función del «interés *general*».

Decir que el Hombre es un Individuo o una síntesis (real, incluso «existencial») de lo Particular y lo Universal significa, así pues, decir

que él mismo es la negación conservadora (universalizadora) de sí mismo considerado en tanto que dado (particular). Y significa que un individuo es necesariamente un ser dialéctico. Ahora bien, nosotros hemos visto que, en el plano «ontológico», el ser dialéctico debe describirse como siendo a la vez Identidad, Negatividad y Totalidad. Y también hemos visto que la Negatividad se «manifiesta» en el plano «fenoménico» como Libertad humana, mientras que la Totalidad «aparece» ahí como Historicidad. Así que es natural decir que la Identidad se «revela» fenomenológicamente como Individualidad, que es la tercera categoría antropológica fundamental.

Es verdad que yo he dicho que la Identidad se «manifestaba» en el plano «fenoménico» humano como *Animalidad.* Pero ahí no hay ninguna contradicción. En efecto, no se trataba de la Animalidad a secas, tal y como «aparece» en la Naturaleza, sino de la Animalidad *en el Hombre*, es decir, de su naturaleza (al principio animal) dada en tanto que suprimida dialécticamente o conservada en tanto que sublimada en la totalidad de la existencia humana. Ahora bien, la «naturaleza» dada o innata (animal y social) de un hombre determina precisamente su *particularidad*, su diferencia estricta e irreductible respecto a todo cuanto no es él. En cuanto suprimida dialécticamente, esta «naturaleza» aparece, por tanto, como una particularidad *negada*, es decir, como una universalidad. Y en la medida en que esta «naturaleza» se conserva y se sublima en su negación, la Universalidad en el Hombre incluye la Particularidad y es así una manifestación de la Individualidad. Puede decirse entonces que la Individualidad «revela» efectivamente la Identidad en el Hombre en la medida en que su individualidad conserva y sublima la *particularidad* de su «naturaleza» innata. Si la Negatividad sirve de base ontológica a la Libertad, y la Totalidad a la Historicidad, la Identidad es el fundamento ontológico de la Individualidad. Gracias a la Identidad incluida en la Individualidad, un hombre puede seguir siendo «el mismo individuo» a pesar del hecho de que se haya vuelto «completamente distinto», de que haya cambiado *esencialmente* al *negar* las particularidades dadas de su «carácter» y *liberarse* así de este último. Y un hombre tiene una «historia» personal en tanto que semejante «individuo», que sigue siendo el mismo aun negándose a sí mismo[XXXI].

XXXI. Hoy en día se suele hablar de la «personalidad» de un hombre. Pero «Personalidad» (*Person* en Hegel) no significa nada más que «Individualidad libre e histórica»: ésta no es una categoría antropológica nueva, sino una palabra que designa el conjunto (efectivamente inseparable) de tres categorías fundamentales de la antropología judeocristiana.

Sin embargo, esta manera de expresarlo no es del todo correcta. Lo que existe realmente no es ni la Identidad ni la Negatividad, sino la Totalidad que las incluye a ambas como elementos constitutivos. Así que lo que siempre «aparece» en el plano «fenoménico» humano como Individualidad, Libertad e Historicidad es la Totalidad. Esos tres «fenómenos» humanos no son sino tres aspectos, diferentes mas complementarios, de la «manifestación» de una sola y misma Totalidad real, que es la existencia del ser mismo del Hombre. La Individualidad «revela» la Totalidad en la medida en que incluye la Identidad; la Libertad «manifiesta» esa misma Totalidad en tanto que incluye la Negatividad; y la Historicidad es la «manifestación» de la Totalidad en cuanto tal, es decir, en tanto que síntesis de la Identidad individual y de la Negación libre o, mejor aún, liberadora.

Decir que el Hombre es un Individuo libre e histórico significa decir que «aparece» (*erscheint*) en su existencia-empírica (*Dasein*) como una entidad dialéctica y que él es, por consiguiente, dialéctico tanto en su realidad-objetiva (*Wirklichkeit*) como en su ser mismo (*Sein*). Esto significa, así pues, que el Hombre no *es* ni *existe* más que en la medida en que se suprime *dialécticamente*, es decir, en que se conserva y se sublima.

Ahora bien, en un pasaje ya citado de la *Enciclopedia* (HW 8, 172-173)[20], Hegel ha dicho que es propio de toda entidad *finita* (*Alles Endliche*) suprimirse dialécticamente a sí misma.

Abstraigamos del hecho de que este pasaje afirma que *toda* entidad finita es dialéctica y que lo es *necesariamente*. Eso es una incorrección lingüística o un error sumamente grave en el que no querría insistir. Retengamos únicamente que, según el contexto, el pasaje afirma que sólo una entidad *finita* puede ser dialéctica, que toda entidad dialéctica (o que puede serlo) es necesariamente finita en su ser mismo, así como en su realidad-objetiva y en su existencia empírica «fenoménica». Decir que el Hombre es dialéctico no significa entonces decir solamente que es individual, libre e histórico, sino también afirmar que es esencialmente finito. Ahora bien, la finitud radical del ser y de la realidad «aparece» en el plano «fenoménico» humano como ese algo que se llama *la Muerte*. Por consiguiente, decir que el Hombre se «revela» como *Individuo libre e histórico* (o como «Personalidad») y que «aparece» como esencialmente *mortal* en el sentido propio y fuerte del término, significa expresar de modo diferente una sola y misma cosa: un individuo libre e histórico es necesariamente mortal y un ser verdaderamente mortal siempre es un individuo libre e histórico[XXXII].

20. ENC, 183-184.

XXXII. Sobre la idea de la muerte en la filosofía de Hegel, véase el apéndice II.

Para quitarle a esta aserción su aspecto paradójico hay que decir enseguida que, para Hegel, la muerte humana es otra cosa esencialmente distinta a la finitud de los seres puramente naturales. La muerte es una finitud *dialéctica*. El ser dialéctico, es decir, el Hombre, es el único ser *mortal* en el sentido propio de la palabra. La muerte de un ser humano es esencialmente diferente del «final» de un animal o de una planta, así como de la «desaparición» de una cosa por mero «desgaste».

En un fragmento del joven Hegel (¿1795?) dedicado al análisis del Amor (*Hegels theologische Jugendschriften* [ed. Nohl]) se encuentra un pasaje sobre la muerte en el que ya aparecen los principales temas que desarrollará más tarde (HW 1, 246-247 y 249)[21]:

> Habida cuenta de que el Amor es un sentimiento (*Gefühl*) del ser vivo (*Lebendigen*), los Amantes no pueden distinguirse [uno de otro] más que en la medida en que son mortales, [es decir, en la medida] en que piensan en esta posibilidad de separación {*Trennung*}, [y] no en la medida en que algo estuviera realmente separado {*getrennt*}, en que lo posible unido {*verbunden*} a un ser-dado (*Sein*) fuese una entidad-real (*Wirkliches*). En los Amantes [en tanto que Amantes] no hay materia [bruta o dada], son un Todo vivo [o espiritual, pues en esa época Hegel identificaba Vida y Espíritu]; [que] los Amantes tengan una independencia-o-autonomía (*Selbständigkeit*), [un] principio-vital propio-o-autónomo (*eigenes*), [esto] significa solamente: ellos pueden morir. La planta tiene sales y raíces que llevan en sí las leyes propias-o-autónomas de su modo-de-acción; [la planta] es la reflexión de una entidad-extraña (*Fremden*), y solamente se puede decir: la planta puede corromperse [o pudrirse, *verwesen*]. Pero el Amor tiende a suprimir-dialécticamente (*aufzuheben*) incluso esta distinción-o-diferenciación (*Unterscheidung*), esta posibilidad [considerada] en tanto que posibilidad pura (*blosse*), y a unificar {*vereinigen*} lo mortal (*Sterbliche*) y hacerlo inmortal. [...] Así es como tenemos ahora: lo uno-único (*Einige*), los separados {*Getrennten*} y lo re-unificado (*Wiedervereinigte*). Los unificados se vuelven a separar {*Die Vereinigten trennen sich wieder*}, pero, en el hijo, la unificación (*Vereinigung*) quedó in-separada (*ungetrennt worden*).

Para comprender todo el alcance de este texto romántico hace falta saber que, en la época en la que fue escrito, Hegel creyó por un momento que había encontrado en el Amor el contenido específicamente humano de la existencia del Hombre, y que al analizar la relación amorosa estaba describiendo por primera vez la Dialéctica de esa existencia,

21. EJ, 263 y 265. En la edición ya citada de Nohl corresponde a las pp. 379-381. El texto pertenece, en realidad, al otoño de 1798-1799.

que la distingue de la existencia puramente natural. Describir al Hombre en tanto que Amante significaba entonces, para Hegel, describir al Hombre en tanto que específicamente humano y esencialmente diferente del animal.

En la PhG, el Amor y el deseo amoroso se han convertido en Deseo de reconocimiento y en Lucha a muerte por su satisfacción, con todo lo que se sigue de ahí, es decir, con la Historia que desemboca en el advenimiento del Ciudadano satisfecho y del Sabio. El mutuo Reconocimiento en el Amor se ha convertido ahí en el Reconocimiento social y político que se logra por medio de la Acción. Y la Dialéctica «fenoménica» tampoco se describe ahí, por tanto, como una dialéctica amorosa, sino como una dialéctica histórica en la que la realización objetiva (*Verwirklichblung*) del Reconocimiento en el acto sexual y el hijo (mencionados en la última frase del texto citado) se sustituye por su realización objetiva en la Lucha, el Trabajo y el progreso histórico que desemboca en el Sabio[XXXIII]. En la PhG, el «uno-único» del texto citado es el Hombre (o más exactamente, el prehombre) anterior a la Lucha y animado por el Deseo de reconocimiento, que (al principio) es el mismo en todos. «Los separados» son ahí el Amo y el Esclavo, que se crean en y por la «primera» Lucha y que son esencialmente diferentes el uno del otro. Por último, lo «re-unificado» ya no es ahí ni el acto sexual ni el hijo, sino el Ciudadano satisfecho y el Sabio, que «sintetizan» la Dominación y la Servidumbre y que resultan del conjunto de la evolución histórica de la humanidad en tanto que totalidad integradora del «movimiento-dialéctico» de la Lucha y el Trabajo. De manera general, la «revelación» completa y adecuada de la realidad humana dialéctica tampoco es ahí el Amor, que es un «sentimiento del ser vivo» uni-total dado, sino la Sabiduría o la Ciencia, es decir, la comprensión discursiva o conceptual de la Totalidad del Ser dado al Hombre y creado por él.

Pero la muerte juega un papel primordial en ambas descripciones «fenomenológicas» de la Dialéctica humana. Pues Hegel ya afirma en su escrito de juventud que los Amantes (que «manifiestan» lo humano del Hombre) no pueden distinguirse el uno del otro ni de todo cuanto no son ellos más que en la medida en que son *mortales*; y esto significa que ellos poseen una *Individualidad* solamente en tanto que *mortales*, puesto que esa Individualidad implica y presupone necesariamente la Particularidad «única en el mundo». De igual modo, los Amantes tienen una existencia independiente o autónoma, incluso *libre*, gracias únicamente a la *muerte*. Por último, también a causa de la *mortalidad* de los Amantes se realiza el Amor en tanto que «re-unificación» dialéctica de los «separados», es decir, en tanto que Síntesis o Totalidad que se desarrolla y se integra en el *Tiempo* en forma de una serie de generaciones consecutivas o de una evolución *histórica* (toda vez que la «Síntesis» de los Amantes es el Hijo). Ahora bien, nosotros sabemos que, en sus escritos de madurez, Hegel mantiene ese vínculo indisoluble entre la Muerte, por una parte, y la Individualidad, la Libertad y la Historicidad, por la otra.

Pero lo que es importante subrayar sobre todo es que el texto «romántico» opone de manera radical la *muerte* del Hombre (= de los Amantes) a la mera desaparición o «descomposición» de las entidades puramente naturales (todo cuanto Hegel dice ahí de la planta también se aplica al

XXXIII. Los orígenes «románticos» y «vitalistas» de la dialéctica del Reconocimiento y de la Lucha aparecen claramente en la descripción «formal» de esta dialéctica que se encuentra en la introducción al capítulo IV (PhG, 135: 2 [por abajo]-138: 20) {StA, 122: 31-125: 11; FMJ, 279-283; FAG, 249-253}. Los estrechos vínculos que hay con el texto de juventud citado son evidentes. El Amor (humano) también es un deseo de Reconocimiento: el amante quiere ser *amado*, es decir, reconocido como valor absoluto o *universal* en su *particularidad* misma, que le distingue de todos los demás. El Amor realiza (en cierta medida), así pues, la Individualidad, y por eso puede procurar (en cierta medida) la Satisfacción. En cualquier caso, es un fenómeno específicamente humano, ya que en ese Amor se desea otro *deseo* (*el amor* del otro), no una realidad empírica (como, por ejemplo, cuando simplemente se «desea» a alguien). Lo que Hegel le reprocha (implícitamente) en la PhG al Amor es, por una parte, su carácter «privado» (solamente se puede ser *amado* por muy pocas personas, mientras que se puede ser universalmente *reconocido*), y, por la otra, su «falta de seriedad» dada la ausencia de Riesgo para la vida (sólo este Riesgo es una realización verdaderamente objetiva del contenido específicamente humano que distingue esencialmente al Hombre del animal). Al no presuponer el Riesgo, el Amor (= Reconocimiento amoroso) no presupone la Acción en general. Así que ahí no se reconocen como valores absolutos ni la Acción (*Tun*) ni la Obra (*Werk*), sino el Ser-dado (*Sein*), es decir, precisamente lo que no es verdaderamente humano en el Hombre. (Como decía Goethe: se ama a alguien no por lo que ha *hecho*, sino por lo que *es*; por eso se puede amar a un muerto, pues el hombre que no *hiciera* verdaderamente nada sería como si ya estuviera muerto; y por eso también se puede amar a un animal, al que no se le puede «reconocer»: recordemos que jamás ha habido duelos entre un hombre y un animal, o entre un hombre y una mujer; recordemos asimismo que es «indigno de un hombre» entregarse completamente al amor: leyendas de Hércules, Sansón, etc.). Por consiguiente, incluso un hombre «feliz en el amor» no está plenamente «satisfecho» mientras no sea universalmente «reconocido». Si se acepta el punto de vista de la PhG, habría que decir que el Hombre no puede verdaderamente *amar* (cosa que ningún animal puede hacer) más que porque *previamente* ya se ha creado como ser humano mediante el Riesgo al que se ha expuesto en una Lucha por el Reconocimiento. Y por eso sólo la Lucha y el Trabajo (que surgen del Deseo de Reconocimiento propiamente dicho) producen una *realidad-objetiva* (*Wirklichkeit*) específicamente humana (Mundo técnico y social, incluso histórico); la *realidad-objetiva* del Amor es puramente natural (acto sexual, nacimiento del hijo): su contenido humano siempre queda como interno-o-íntimo (*innerlich*). Lo que *crea* al Hombre es la Historia, no el Amor; el Amor no es sino una «manifestación» secundaria del Hombre que ya existe en tanto que ser humano.

animal y a la cosa inanimada). La finitud y la desaparición efectiva de las entidades naturales (la «muerte» de un animal, por ejemplo) están determinadas, de modo necesario y unívoco, por leyes que les son *extrañas* (*Fremden*) o, si se quiere, por el lugar natural (*topos*) que ocupan en el Cosmos dado. La muerte del Hombre (= de los Amantes), en cambio, es una ley *inmanente*, una *autosupresión*: la muerte es verdaderamente *su* muerte, es decir, algo que le es propio y le pertenece exclusivamente, y que, por consiguiente, él puede conocer, o querer o negar. La «muerte» del ser natural existe solamente «en sí o para nosotros», es decir, para el Hombre que toma conciencia de ello: el ser natural finito no sabe nada de su propia finitud. En cambio, la muerte también existe *para* el Hombre, es «en sí y para sí»: los Amantes «*piensan* en esta posibilidad de separación» en y por su muerte. Y por eso el Hombre (= los Amantes) es el único capaz de *querer* la infinitud y la inmortalidad de lo que *es* finito y mortal, del mismo modo que es el único que puede *darse* muerte: la muerte en la Naturaleza sólo es algo *dado*, pero en el Hombre y en la Historia también es (o al menos puede siempre ser) una obra, es decir, el resultado de una *acción* consciente y voluntaria.

Ahora bien, decir todo esto significa decir que la «descomposición» o la «corrupción» de una entidad natural que pone término a su «existencia-empírica» es una pura y simple (o «idéntica») aniquilación, mientras que la muerte humana es una «supresión-dialéctica» (o «total») que anula a la vez que conserva y sublima. Significa oponer al Mundo natural e «idéntico» de la «generación y corrupción» (aristotélicas) el Mundo humano o histórico y «dialéctico» de la *creación* (activa o negadora) y la *muerte* (siempre consciente y a veces querida o voluntaria).

Vamos a ver qué significa en Hegel este carácter *dialéctico* de la muerte humana. Pero lo que ya sabemos es que la «conservación y sublimación» que ésta comporta no tiene nada que ver con la *vida después de la muerte*, pues sabemos que el ser *dialéctico* es necesariamente *finito* o mortal en sentido fuerte. Si el Hombre, según Hegel, sólo puede ser verdaderamente humano porque debe y puede morir, él no muere para resucitar ni para vivir en otro Mundo distinto al Mundo natural en el que nace y en el que crea su propio Mundo histórico por medio de la Acción.

De manera general, la introducción de la noción de la Muerte no modifica en nada la descripción hegeliana de la Dialéctica que ya conocemos. En resumidas cuentas, decir que el Hombre es *mortal* (en el sentido de que es consciente de su muerte, de que puede dársela voluntariamente o «negarla» en un mito de inmortalidad) no significa decir nada más ni otra cosa que lo que se dice cuando se afirma que el Hombre es una Totalidad o una entidad dialéctica: la Totalidad siempre *aparece* como un Individuo

libre e histórico necesariamente mortal, y el ser verdaderamente mortal es necesariamente un Individuo libre e histórico que *es* y *existe* como una Totalidad o entidad dialéctica.

Pero de lo que se trata es de ver un poco más de cerca por qué eso es así.

En primer lugar, es evidente que un ser dialéctico o «total» solamente puede ser finito o mortal. En efecto, por definición no hay Dialéctica ni, por tanto, Totalidad, más que allí donde hay Negatividad. Ahora bien, la Negatividad por sí sola es pura Nada. Su «síntesis» con la Identidad o el Ser-dado (*Sein*) no puede ser sino una penetración de la Nada en el Ser, es decir, una aniquilación de este último o un nadear de la Nada en él. Pero el Ser sólo se aniquila en el Tiempo y la Nada nadea en el Ser en tanto que Tiempo. El *Ser* dialéctico o total (es decir, el *Espíritu* en la PhG, o la *Vida* en la terminología del joven Hegel) es, pues, necesariamente *temporal*: es el Tiempo *realizado* o, si se quiere, *materializado*, es decir, un Tiempo que *dura* (en el Ser o en el Espacio). Ahora bien, *durar* significa tener necesariamente un comienzo y un final (en el Tiempo) que «aparecen» como nacimiento y muerte. Luego un ser dialéctico o total siempre es efectivamente mortal, al menos en el sentido de que su existencia-empírica es finita o está limitada en y por el Tiempo.

Pero la Muerte «dialéctica» es más que un mero final o límite impuesto desde afuera. Si la Muerte es una «manifestación» de la Negatividad, la Libertad es, como sabemos, otra. La Muerte y la Libertad no son, así pues, sino dos aspectos («fenomenológicos») de una sola y misma cosa, de modo que decir «mortal» significa decir «libre», y viceversa. Y Hegel lo afirma efectivamente en varias ocasiones, especialmente en un pasaje de su escrito sobre el Derecho natural (1802).

Dice ahí esto (HW 2, 479)[22]:

> Este Absoluto-negativo-o-negador, la libertad pura, es, en su manifestación (*Erscheinung*), la muerte; y por medio de la facultad (*Fähigkeit*) de la muerte, el Sujeto [= Hombre] se prueba (*erweist sich*) como [siendo] libre y absolutamente situado por encima (*erhaben*) de toda imposición (*Zwang*).

Es fácil de ver que en el plano «metafísico» eso es verdaderamente así. Si el Ser-dado está determinado en su conjunto (de lo contrario, no sería posible la Ciencia ni la Verdad), ese Ser determina, a través de su conjunto, todo cuanto forma parte de éste. Un ser que no pueda eva-

22. DN, 56.

dir el Ser no podrá, por tanto, escapar a su destino, y estará fijado de una vez por todas en y por el lugar que ocupa en el Cosmos. O en otros términos, si el Hombre viviera eternamente y no pudiese morir, tampoco podría sustraerse a la omnipotencia de Dios. Pero si él puede darse muerte a sí mismo, puede rechazar cualquier destino impuesto, pues no lo sufrirá al dejar de existir. Y pasando al plano «fenomenológico», vemos que el suicidio, o la muerte voluntaria sin «necesidad vital», es la «manifestación» más evidente de la Negatividad o la Libertad. Pues darse muerte para escapar de una situación dada a la que uno está *biológicamente* adaptado (puesto que podría continuar *viviendo*) significa manifestar su independencia frente a ésta, es decir, su autonomía o su libertad. Y como uno puede suicidarse para escapar de *cualquier* situación dada, puede decirse con Hegel que la «facultad de la muerte» es la «manifestación» de la «libertad pura» o absoluta (al menos en potencia) frente a todo lo dado en general[XXXIV]. Pero aunque el suicidio (que evidentemente distingue al Hombre del animal) «manifieste» la libertad, no la *realiza*, ya que conduce a la nada, no a una *existencia* libre. Lo que realiza y revela la libertad es, según Hegel, la Lucha por puro prestigio que se lleva a cabo sin ninguna necesidad biológica y únicamente con vistas al Reconocimiento. Pero esta Lucha no revela ni realiza la libertad más que en la medida en que incluye el Riesgo para la vida, es decir, la posibilidad real de morir[XXXV].

XXXIV. Este tema hegeliano lo retomó Dostoievski en *Los poseídos*. Kirilov quiere suicidarse únicamente para demostrar la posibilidad de hacerlo «sin ninguna necesidad», es decir, *libremente*. Su suicidio debe demostrar la libertad absoluta del hombre, es decir, su independencia frente a Dios. La objeción teísta de Dostoievski consiste en decir que el hombre no puede hacerlo, que retrocede necesariamente ante la muerte: Kirilov se suicida por vergüenza a no poder hacerlo. Pero esta objeción no es válida porque un suicidio «por vergüenza» también es un acto *libre* (ningún animal lo hace). Y si, al suicidarse, Kirilov desaparece, él ha suprimido, como quería, la omnipotencia del exterior (de lo «trascendente»), pues ha muerto «prematuramente» (antes de que eso «esté escrito») y ha limitado la infinitud o Dios. Debo la interpretación del episodio de Kirilov al señor Jacob Klein.

XXXV. La lucha por puro prestigio es, además, un *suicidio* (con desenlace imprevisto), como Hegel dice en las *Lecciones de Jena de 1805-1806* (JS III, 203: 5-8 {FR, 180}): «Se le aparece [a cada adversario considerado] en tanto que Conciencia-exterior que tiene como fin la *muerte* de otro; pero tiene como fin la suya propia [muerte]; [es un] suicidio en la medida en que se expone [voluntariamente] al *peligro*». El hecho de que los adversarios sigan vivos los somete a las *necesidades* de la existencia; pero esa necesidad se traslada al Esclavo (que rechazó el Riesgo), mientras que el Amo (que lo aceptó) queda como libre: el Esclavo sufre en su trabajo las leyes de lo dado, pero el Amo ocioso e improductivo, que consume los productos ya «humanizados» mediante el trabajo, preparados para el Hombre, ya no sufre la imposición de la Naturaleza (en principio, por supuesto). Podría decirse asimismo que el Amo ha muerto efectivamente en términos humanos en la Lucha: él, hablando con propiedad, ya no *actúa*, puesto que queda como ocioso e improductivo; él vive entonces como si estuviera muerto; por eso ya no evoluciona con el transcurso de la Historia y es simplemente aniquilado al final de la misma: su existencia es una mera «supervivencia» (limitada en el tiempo) o una «muerte aplazada». El Esclavo se libera progresivamente mediante el Trabajo, que *manifiesta* su libertad; pero él debe finalmente retomar la Lucha y aceptar el Riesgo para *realizar* esta libertad y crear con la victoria el Estado universal y homogéneo, donde será un Ciudadano «reconocido».

La Muerte no es, así pues, sino un aspecto complementario de la Libertad. ¿Pero en qué medida es también un complemento de la Individualidad?

La Individualidad es, por definición, una síntesis de lo Universal y lo Particular «único en el Mundo». Ahora bien, si nos elevamos al plano «ontológico», se puede mostrar que la Particularidad *libre* (o la libertad particular) es incompatible con la infinitud.

Ya Aristóteles vio muy bien que una «posibilidad» que no se actualizase o no se realizase *jamás* (= mientras el Tiempo dure) sería, en realidad, una absoluta *imposibilidad*. Así que si un ser cualquiera, y en particular uno humano, fuese infinito en el sentido de que durase *eternamente* (= mientras el Tiempo dure) y no realizase algunas posibilidades del Ser, esas posibilidades serían imposibilidades para él o en relación con él. Dicho de otra manera, él estaría rigurosamente *determinado* por esas imposibilidades en su ser y en su existencia, así como en su «manifestación»: no sería verdaderamente *libre*. Al existir *eternamente*, un ser realizará necesariamente *todas* sus posibilidades y no realizará ninguna de sus imposibilidades. El conjunto *dado* de sus posibilidades o, lo que es lo mismo, de sus imposibilidades, constituye su «esencia» inmutable, o su «naturaleza» eterna, o su «carácter» innato, o su «idea» platónica, etc., que él puede *desarrollar* en el Tiempo al realizarlas y al «manifestarlas», pero que no puede ni modificar ni aniquilar. En el Mundo real y «fenoménico», este ser sería sólo el «representante» (que podría ser único) de una especie determinada en su «esencia» por la estructura dada del Ser del que forma parte, en cierto modo «antes» de su realización y su «manifestación» temporales. O para decirlo también con Calvino, que en este punto mostró una lógica implacable: el hombre que existiese *eternamente* estaría «salvado» o «condenado» *antes* de su «creación» al ser absolutamente incapaz de modificar en nada su «destino» o su «naturaleza» por medio de su existencia «activa» en el Mundo.

El ser infinito o eterno, y en particular el hombre inmortal o que disfruta de una «vida después de la muerte», estaría *particularizado* por sus acotadas posibilidades o por sus imposibilidades, y podría distinguirse de todos los demás seres y tener imposibilidades que los demás no

tienen. Sería entonces un ser *particular*. Pero ese Particular no sería *libre*. Y no sería, por tanto, una Individualidad en el sentido propio de la palabra. Al no poder superar su «naturaleza», él no podría negar o «suprimir», ni tampoco «trascender», su Particularidad dada y elevarse así a lo Universal. Al no tener en sí nada *universal*, él sería *solamente* particular, sin ser un auténtico *individuo*. Asimismo, en esta concepción del Hombre, la Individualidad sólo aparece allí donde la Particularidad humana se ha proyectado en la Universalidad *divina*. El Hombre de Calvino es una Individualidad diferente de la mera Particularidad animal y cósica debido únicamente al hecho de que es «salvado» o «condenado», es decir, «reconocido» en su *particularidad* misma, por un Dios *universal*. Pero ese Dios lo *determina* al «reconocerlo», y no lo reconoce más que en función de una *pre*determinación en cierto modo anterior a la existencia misma y a la «manifestación» de lo determinado por «reconocer». Considerado en sí mismo, el Hombre «inmortal» con posibilidades *limitadas* no es, pues, ni libre ni individual en el sentido propio de la palabra. En cuanto al ser infinito que realiza *todas* las posibilidades del Ser, puede decirse de éste, si se quiere, que es «libre», al menos en el sentido antiguo y spinozista, el de la ausencia en él de toda *imposición* inmanente o procedente del exterior. Pero si cada hombre realizase y manifestase *todas* las posibilidades del Ser (aunque sólo fuesen las del Ser humano), ya no habría ninguna auténtica diferencia entre los hombres, y ninguno de ellos representaría una Particularidad, sin la cual no hay Individualidad propiamente dicha. Aristóteles ya entendió esto, y los árabes y Spinoza retomaron su descubrimiento. El ser infinito o eterno («inmortal»), que es «libre» en el sentido de que no está limitado por imposibilidades realizables en otra parte, es necesariamente uno y único: es una «sustancia» divina *universal* que se realiza y se manifiesta en y por una multitud infinita de «atributos» y de «modos» *particulares*. En esta concepción infinitista hay, así pues, si se quiere, Libertad e Individualidad; pero el único Individuo libre aquí es Dios, y ya no hay un Mundo puramente natural ni, por tanto, un Hombre en el sentido propio de la palabra; y consecuentemente, ya no hay un «movimiento» que se llame «Historia»[XXXVI]. Si el Hombre fuera inmortal, si «sobreviviera» a su muerte biológica, entonces no habría en él ni libertad ni individualidad. La Libertad del Hombre es la *negación* efectiva que él hace de su propia «naturaleza» dada, es decir, de sus «posibilidades que ya ha realizado y que determinan sus imposibilidades», es decir, todo cuanto es incompatible con ellas. Y su Individualidad es una síntesis de su particularidad con una universalidad que es igualmente suya. Así que el Hombre no puede ser individual y libre más que en la medida en que incluye en su ser *todas* las posibilidades del Ser, aunque *no tenga tiempo* para realizarlas y manifestarlas todas. La libertad es la realización de una posibilidad *incompatible* (en tanto que realizada) con el conjunto de posibilidades realizadas anteriormente (que deben ser, por consiguiente, *negadas*); luego sólo hay libertad allí donde este conjunto no engloba *todas* las posibilidades en general y donde lo que está fuera de éste no es una imposibilidad absoluta. Y el hombre no es un individuo más que en la medida en que la *universalidad* de las posibilidades de su ser se asocia en él con la *particularidad* única en su género de sus realizaciones y manifestaciones temporales. Gracias únicamente a que es infinito en potencia y a que siempre está limitado en acto por su muerte, el Hombre es un Individuo libre que tiene una historia y que puede crearse libremente un lugar en la Historia en vez de contentarse, como el animal y la cosa, con ocupar pasivamente un lugar natural en el Cosmos dado y determinado por la estructura de este último[XXXVII].

XXXVI. Véase «Comentario sobre la eternidad, el tiempo y el concepto» (Curso del año académico 1938-1939), pp. 388-432.

El Hombre no es, así pues, un Individuo (libre) más que en la medida en que es mortal, y él sólo puede realizarse y manifestarse en tanto que semejante Individuo si realiza y manifiesta también la Muerte. Y ésto era lo fácil de ver al considerar la existencia del Hombre desde el plano «fenomenológico».

Hegel vio esto en su juventud «romántica» al analizar la existencia «manifiesta» de los «Amantes», es decir, de dos seres humanos que trascienden su animalidad y comulgan completamente en una sola y misma

XXXVII. Si un animal, o un hombre en tanto que animal, está ante un camino que se bifurca, *puede* ir a la derecha o a la izquierda: ambas posibilidades son compatibles en tanto que posibilidades. Pero si él toma efectivamente el camino de la derecha, es imposible que haya tomado el camino de la izquierda, y viceversa: ambas posibilidades son incompatibles en tanto que realizadas. El animal que ha emprendido el camino de la derecha debe volver sobre sus pasos para tomar el camino de la izquierda. El Hombre en tanto que animal debe hacerlo igualmente. Pero en tanto que Hombre, es decir, en tanto que ser *histórico* (o «espiritual», incluso dialéctico), nunca vuelve sobre sus pasos. La Historia no da media vuelta, y, aun así, se encuentra en el camino de la izquierda tras haber tomado el camino de la derecha. Bien porque hubo una Revolución, bien porque el Hombre se *negó* en tanto que habiendo emprendido el camino de la derecha y, al volverse así distinto a como es, se encuentra en el camino de la izquierda. Se ha negado sin desaparecer completamente y sin dejar de ser Hombre. Pero el animal que hay en él, que estaba en el camino de la derecha, *no podía* encontrarse en el camino de la izquierda: así que él ha *tenido* que desaparecer; y el Hombre que lo encarnaba, morir. (Sería un milagro que una revolución pudiera triunfar sin que una generación sustituya a la otra: de modo natural o más o menos violento).

vida verdaderamente humana (donde el valor humano que uno se atribuye a sí está en función del que le atribuye al otro, y viceversa). Vio que sólo la muerte podía separar y distinguir sus dos seres, es decir, particularizarlos y, por tanto, individualizarlos. Pues aunque cada uno de ellos pudiese vivir en y por el otro, y, en cierto modo, en el lugar del otro, cada uno tendría que morir para sí, toda vez que su muerte es verdaderamente suya y nada más que suya. Ahora bien, esta constatación sigue siendo verdadera incluso si se la saca de su marco romántico, incluso si se contempla la existencia histórica del Hombre, no su vida amorosa. Si en la humanidad verdaderamente homogénea, realizada en tanto que Estado al final de la Historia, las existencias *humanas* se vuelven verdaderamente intercambiables en el sentido de que la acción (y «El verdadero *ser* del Hombre es su *acción*», según Hegel) de cada uno también es la acción de todos, y viceversa (*Tun Aller und Jeder*), entonces la muerte opondrá necesariamente a cada uno frente a todos los demás y los particularizará en su existencia empírica, de modo que la acción *universal* siempre será también *particular* (o susceptible de fracasar allí donde otra triunfa) y, por tanto, *Individual*[XXXVIII].

La libertad y la individualidad del Hombre presuponen, así pues, su muerte. Y lo mismo sucede con su historicidad, puesto que ésta no es nada más —como hemos visto— que la individualidad libre o la libertad individual o individualizada.

Para Hegel, la Historia no comienza hasta la «primera» Lucha por el Reconocimiento, que no sería lo que es, es decir, antropógena, si no incluyera un riesgo real para la vida. Y la Historia en su conjunto sólo es una evolución de la «contradicción» (*Widerspruch*) que surge de la solución «inmediata» (*unmittelbar*) a ese primer conflicto social o humano, la que se da mediante la oposición (*Entgegensetzung*) de la Dominación y la Servidumbre. Según Hegel, si el Hombre no fuera mortal, entonces la Historia no tendría ningún sentido, ninguna razón o posibilidad de ser. Y es fácil de ver que eso es así.

En efecto, si el Hombre viviera eternamente (= mientras el Tiempo dure), es cierto que podría «experimentar una evolución», como el animal o la planta. Pero «al evolucionar» en el Tiempo, él no haría sino «desarrollar» una «naturaleza» determinada y eterna que le sería *dada* de antemano o impuesta; y su evolución sería nada menos que un drama histórico cuyo final se desconoce. La seriedad no interviene en una situación histórica y no transforma una situación existencial dada en «histórica» más que en la medida en que el Hombre puede esquivar definitivamente su destino humano, en que la Historia puede no alcanzar su meta; y esto sólo

XXXVIII. ¿Qué quedaría de la *individualidad* de Cristo si Jesús no hubiera nacido y *muerto*?

es posible si la Historia está limitada en y por el Tiempo, y, por tanto, si el Hombre, que es su creador, es mortal. Únicamente la finitud esencial del Hombre y de la Historia hace que ésta sea una cosa distinta a la tragedia, cuando no a una comedia, interpretada por actores humanos para divertimento de los dioses, que son los autores de la misma y que conocen, así pues, el desenlace, y que no pueden, por consiguiente, tomársela en serio ni de modo verdaderamente trágico, como sucedería si todos los actores supieran que interpretan un papel que les ha sido dado. La finitud de toda acción histórica, es decir, la posibilidad de un fracaso absoluto, produce la seriedad que caracteriza a la participación efectiva de un hombre en la Historia; seriedad que le permite al Hombre que crea la Historia prescindir de cualquier otro espectador que no sea él[XXXIX].

En definitiva, la muerte humana se presenta entonces como una «manifestación» de la libertad, de la individualidad y de la historicidad del Hombre, es decir, del carácter «total» o dialéctico de su ser y de su existencia. Más específicamente, la muerte es una «manifestación» de la Negatividad, que es el auténtico motor del movimiento dialéctico. Pero si la muerte es una manifestación de la dialecticidad del Hombre, es porque ésta lo suprime *dialécticamente*, es decir, conservándolo y sublimándolo, y, en tanto que supresión *dialéctica*, la muerte se diferencia esencialmente del mero «final» de un ser puramente natural.

Una vez más, en Hegel no se trata de una «supervivencia» del Hombre después de su muerte; esta «supervivencia», que lo mantendría eternamente en el Ser-dado, es incompatible con la finitud esencial de todo ser dialéctico. El hombre se aniquila completa y definitivamente en y por su muerte; se convierte en una pura Nada (*Nichts*), si puede decirse así, al dejar de ser

XXXIX. La solución propuesta por Platón, y retomada por Kant, tampoco es satisfactoria. Según Platón-Kant, cada hombre, aun siendo eterno o inmortal, elige (fuera del Tiempo) una existencia particular determinada, que él vive durante un cierto tiempo. Pero es evidente que semejante existencia temporal no tiene nada de verdaderamente *histórica*. La seriedad reside como mucho en la «elección trascendental»: su realización temporal no es más que una comedia, sobre la que es difícil decir por qué y para quién está siendo interpretada, toda vez que el contenido y el desenlace se conocen de antemano. Además, si el hombre eterno solamente interpreta un único papel temporal, es porque hay algo (en realidad: Dios) que le impide interpretar otros (sobre todo si el que ha interpretado termina mal): él no es, pues, *libre* en tanto que eterno. No se ve, por otro lado, por qué el hombre transmundano elige un papel antes que otro, ni por qué elige un papel «malo» (a menos que lo elija «por azar», es decir, precisamente sin libertad alguna). Asimismo, Calvino tenía razón en decir que, en la hipótesis platónica, la elección del papel está necesariamente *determinada* por Dios, no por quien parece hacerla. Por último, si cada hombre puede elegir cualquier papel y la exclusión de los otros papeles que no ha elegido le es impuesta por Dios, es esta última la que particulariza su universalidad, por lo que el Hombre sólo es un *individuo* en y por Dios.

un Ser-dado (*Sein*). La «supresión dialéctica» por la muerte y de la muerte es, pues, otra cosa completamente distinta a la inmortalidad.

La Negatividad en el Ser (= Identidad) le otorga a éste la Temporalidad (= Totalidad), que existe como duración real del Mundo y que se manifiesta como Tiempo histórico o Historia. La Negatividad se realiza, por tanto, mediante la negación del Ser (que se hunde en la nada del «pasado»). Pero esta negación es dialéctica en el sentido de que no conduce a la pura Nada: al superar o trascender el Ser-dado (*Sein*), se crea el Concepto (*Begriff*), que es el Ser menos el ser del Ser. La negación *conserva* entonces el «contenido» del Ser (en tanto que concepto «Ser») y lo *sublima* al hacerlo subsistir en forma «ideal», no «real». Y sin la Negatividad, es decir, sin la finitud o la temporalidad, el Ser nunca sería un ser *concebido* (*begriffen*).

Así que si la muerte es una manifestación de la Negatividad en el Hombre (o más exactamente, del Hombre), ella es una transformación de su ser real en concepto ideal. El Hombre puede concebirse (*begreifen*) tal y como es en realidad, es decir, como mortal, precisamente porque es mortal; al contrario que el animal, él se *piensa* como mortal y piensa, por tanto, su propia muerte. Él la «trasciende», si se quiere, y se sitúa, en cierto modo, más allá de ésta; pero lo hace del único modo como se puede «superar» el Ser-dado sin hundirse en la pura Nada, a saber: en y por el pensamiento.

Según Hegel, el Hombre se eleva «por primera vez» por encima del mero sentimiento-de-sí (*Selbstgefühl*) animal y alcanza la conciencia humana de sí (*Selbstbewusstsein*), la conciencia conceptual y discursiva en general, debido al riesgo para su vida que acepta sin ninguna necesidad, debido al hecho de que se dirige a la muerte sin estar obligado a ello. Pues el Hombre «supera» o «trasciende» el ser-dado que él mismo es debido a la aceptación autónoma de la muerte, toda vez que esa «superación» es precisamente el pensamiento que le «revela» ese ser a él mismo y a los demás, esclareciéndolo en cierto modo desde afuera y a partir de un más-allá inexistente. Si el Hombre no fuera voluntariamente mortal (es decir, libre, individual e histórico, es decir, total o dialéctico), no podría ni pensar ni hablar, por lo que no se diferenciaría en nada del animal.

Decir que la muerte humana es, al contrario que el «final» animal, una «supresión dialéctica» (es decir, *libre*, puesto que puede ser biológicamente prematura), significa ante todo decir, así pues, que el Hombre *sabe* que debe morir. El animal, la planta y la cosa mueren «en sí o para nosotros», es decir, solamente para un observador exterior. La muerte de un hombre, en cambio, también existe «para sí», pues él es consciente de ella. Ese final «en y para sí», es decir, dialéctico o «total», es la Muerte en el sentido propio de la palabra, que sólo tiene lugar en el

Hombre; y el Hombre es verdaderamente humano y esencialmente diferente del animal porque es *mortal* en ese sentido[XL].

El Hombre se eleva hasta la conciencia de su muerte al arriesgar efectivamente su vida (sin necesidad). Y, una vez en posesión de esa conciencia, él puede, al contrario que el animal, o bien morir consciente o voluntariamente, o bien negarse en y por su pensamiento y voluntad a la muerte. Por una parte, el Hombre puede morir «sin perder el conocimiento»; él también puede afrontar voluntariamente la muerte con un riesgo meditado y calculado, o dándose cuenta de la inminencia del fatal desenlace; incluso puede darse a sí mismo muerte por cualesquiera motivos que él juzgará como válidos. Por la otra, el Hombre puede negar su muerte al igual que puede negar (al engañarse a sí mismo) todo cuanto le es efectivamente dado en y por su conciencia: él puede declararse inmortal.

Pero el Hombre no puede volverse inmortal *realmente*. El *ser* de lo negado se traslada a la negación y *realiza* su resultado. Así, al negar (activamente) el Mundo natural real, el Hombre puede crear un Mundo histórico o humano («técnico»), tan real, aunque de otro modo, como aquél. Pero la muerte es la pura Nada, y ésta sólo subsiste como *concepto* de la muerte (= presencia de la ausencia de la vida). Ahora bien, cuando se niega un concepto, lo único que se logra es crear otro *concepto*. Luego el Hombre que niega su muerte solamente puede «imaginarse» como inmortal: él solamente puede *creer* en su vida eterna o en su «resurrección», pero no puede *vivir* realmente su imaginaria «vida después de la muerte». Esta fe, que tiene como contrapartida y origen la facultad de darse muerte libremente, también distingue al Hombre del animal. El Hombre no es solamente el único ser vivo que sabe que debe morir y que puede darse muerte libremente; también es el único que puede aspirar a la inmortalidad y creer en ésta más o menos firmemente.

Así, decir que la muerte del Hombre y, por consiguiente, su existencia misma, son dialécticas, significa decir, entre otras cosas, que él se

XL. El famoso razonamiento de Epicuro sólo vale para el animal, o para el ser no dialéctico en general, que solamente puede *sufrir* su final sin poder nunca ir a su encuentro. Este ser *es* mientras vive y desaparece tras su muerte. Así que la muerte no existe efectivamente *para él*, y de éste no puede decirse: *«Él muere»*. Pero el hombre se trasciende en y por su existencia misma: él, como ser vivo, también está más allá de su existencia real; su futura ausencia está presente en su vida, y el argumento epicúreo no puede borrar de su existencia esta presencia de la ausencia. Así, el hombre es mortal *para sí mismo*, y por eso es el único que puede *morir* en el sentido propio de la palabra. Pues es el único que puede vivir sabiendo que va a morir. Y por eso, en algunos casos, él puede vivir en función de la idea de la muerte, subordinando a ésta todo cuanto sólo su vida le dicta (ascesis).

«manifiesta» como un ser que sabe que es mortal y que aspira a la inmortalidad, es decir, que «supera» su muerte en y por su pensamiento. Pero la «trascendencia» del Hombre respecto a su muerte también se «manifiesta» de modo distinto a como ocurre en la equivocada «certeza-subjetiva» (*Gewissheit*) de la vida después de la muerte; esta trascendencia también «aparece» como una verdad (*Wahrheit*), toda vez que es la revelación de una «realidad-objetiva» (*Wirklichkeit*).

Decir que el Hombre es dialéctico o mortal en sentido propio significa decir que puede ir libremente al encuentro de su muerte, o superar su existencia dada, sea la que sea, independientemente del carácter propio de esa existencia. Significa decir, así pues, que sus posibilidades superan todas sus realizaciones efectivas y que aquéllas no están determinadas por éstas de manera unívoca. Pero significa decir asimismo que el Hombre no puede realizar efectivamente más que un número limitado de sus posibilidades infinitas (o mejor: indefinidas, como indefinido es todo no-A). Dicho de otra manera, el Hombre siempre muere, en cierto modo, prematuramente (lo cual justifica, en cierta medida, su deseo de una vida después de la muerte), es decir, antes de haber agotado todas las posibilidades de su ser (o mejor: de su acción negadora o creadora). El animal puede aniquilarse tras haber realizado todo cuanto era capaz de hacer, de modo que una prolongación de su vida ya no tendría sentido: su muerte es entonces «natural». Pero el Hombre siempre muere, si se quiere, de una muerte «violenta», ya que su muerte le impide hacer algo que aún no ha hecho[XLI].

Todo hombre que ha muerto habría podido prolongar su actividad o negarla: no ha agotado completamente, por tanto, sus posibilidades existenciales humanas. Y por eso sus posibilidades humanas pueden realizarse humanamente, es decir, en y por otro hombre, que retomará su obra y prolongará su acción (que era su ser mismo). Así es como resulta posible la Historia, y por eso ésta puede realizarse a pesar —o mejor, a causa— de la muerte. Pues, al saberse mortales, los hombres educan a sus hijos para que éstos puedan culminar sus obras actuando en función del recuerdo de los antepasados desaparecidos. Ahora bien, lo que caracteriza precisamente la existencia histórica y la distingue esencialmente de la mera

XLI. Incluso el final denominado «violento» o «accidental» del animal aparece como «natural» cuando se considera a la Naturaleza en su conjunto: este final siempre está «determinado», incluso «justificado», por el lugar natural del animal en el Cosmos. El hecho de que la prole del animal no haga sino reproducir su propia existencia prueba que, al procrear, él ha agotado todas sus posibilidades existenciales esenciales. Pero el «hijo espiritual» siempre va más lejos que su «padre», incluso si se equivoca de camino; y por eso el «padre» tenía, en cierto modo, el «derecho» (o la posibilidad humana) de vivir más tiempo del que ha vivido.

evolución que se observa en la naturaleza es precisamente esa proyección en el futuro, que nunca será un presente para quien la piensa, así como esa prolongación en una existencia de un pasado que no es suyo.

Esta trascendencia de la muerte en y por la Historia es la *verdad* (= *realidad* revelada) de la certeza-subjetiva de la «vida después de la muerte»: el hombre «supera» su muerte en la medida en que su ser mismo no es nada más que su acción y esta acción suya se propaga a través de la Historia (que, además, es finita). Pero el hombre no alcanza esta verdad hasta muy tarde, y siempre a su pesar. Al principio, él cree (o mejor: querría creer) en su propia vida tras su muerte y niega en su imaginación su aniquilación definitiva. Pero el hombre sólo es humano si vive en un Mundo. Asimismo, él sólo puede pensarse como viviendo humanamente en este Mundo de aquí abajo tras su muerte si imagina un Mundo trascendente o un «más-allá» calificado de «divino» (toda vez que lo divino o lo «sagrado» no es otra cosa que el «lugar natural» de los hombres muertos). Lo único es que nosotros hemos visto que allí donde hay vida *eterna* y, por tanto, Dios, ya no hay sitio ni para la libertad, ni para la individualidad ni para la historicidad humanas. Asimismo, el hombre que se considera inmortal siempre termina —si supera la contradicción— por concebirse como un ser puramente natural, determinado de una vez por todas en su existencia puramente particular y en absoluto creadora. Y si él posee la idea de la individualidad libre e histórica, se la atribuye solamente a Dios, atribuyéndole por eso mismo la muerte que él se niega a sí mismo. Pero el Hombre sólo puede estar satisfecho si realiza su propia individualidad y si *sabe* que la ha hecho él. Por consiguiente, el hombre que se cree inmortal, o, lo que es lo mismo, el hombre que cree en Dios, nunca consigue la satisfacción (*Befriedigung*) y siempre vive en contradicción consigo mismo; como dice Hegel, es una «Conciencia desgraciada» (*unglückliches Bewusstsein*) y vive en la «escisión» (*Entzweiung*).

La satisfacción definitiva del Hombre, la que acaba la Historia, incluye necesariamente la *conciencia* de la individualidad realizada (mediante el reconocimiento universal de la particularidad). Y esta conciencia incluye necesariamente la conciencia de la muerte. Así que si la satisfacción completa del Hombre es la meta y el término natural de la historia, puede decirse que ésta se acaba con la perfecta comprensión por parte del Hombre de su muerte. Ahora bien, el Hombre ha comprendido por primera vez plenamente el sentido fenomenológico, metafísico y ontológico de su finitud esencial en y por la Ciencia hegeliana. Luego si esta Ciencia, que es la Sabiduría, no ha podido aparecer más que al final de la Historia, ésta queda perfeccionada y definitiva-

mente acabada únicamente por medio de esa Ciencia. Pues únicamente comprendiéndose en esta Ciencia como mortal, es decir, como un individuo libre e histórico, consigue el Hombre la plenitud de la conciencia de un sí mismo que ya no tiene ninguna razón para negarse y volverse otro distinto.

La Ciencia hegeliana tiene su culmen en la descripción del Hombre comprendido como un ser total o dialéctico. Ahora bien, decir que el Hombre es dialéctico significa decir que «aparece» ante sí mismo como mortal (plano fenomenológico); o lo que es lo mismo, que él existe necesariamente en un Mundo natural sin más-allá, es decir, donde no hay sitio para un Dios (plano metafísico); o lo que también es lo mismo, que él es esencialmente temporal en su ser mismo y que es así, en verdad, *acción* (plano ontológico)[XLII].

En resumen:

La Dialéctica hegeliana no es un *método* de investigación o de exposición filosófica, sino la descripción adecuada de la *estructura* del Ser, así como de la realización y de la manifestación del Ser.

Decir que el Ser es dialéctico significa decir, primero (en el plano ontológico), que es una *Totalidad* que incluye la *Identidad* y la *Negatividad*. Significa decir, después (en el plano metafísico), que el Ser no se realiza solamente como *Mundo natural*, sino también como *Mundo histórico* (o humano), toda vez que ambos Mundos agotan la totalidad de lo real-objetivo (el Mundo divino no existe). Y significa decir, por

XLII. Desde siempre ha habido hombres que han negado a Dios y la vida después de la muerte. Pero Hegel es el primero en haber intentado una *filosofía* completa que sea atea y finitista con relación al Hombre (al menos en la gran *Logik* y en los escritos anteriores). Él no solamente ofreció una descripción correcta de la existencia humana *finita* en el plano «fenomenológico», lo que le permitió usar sin contradicciones las categorías fundamentales del pensamiento judeocristiano. También intentó (sin conseguirlo del todo, es verdad) completar esa descripción con un análisis metafísico u ontológico también radicalmente ateo y finitista. Pero muy pocos de sus lectores comprendieron que la dialéctica implicaba, en última instancia, el ateísmo. Desde Hegel, el ateísmo ya nunca ha sido elevado a rango metafísico u ontológico. En nuestros días, Heidegger es el primero en haber emprendido una filosofía atea completa. Pero no parece que la haya llevado más allá de la antropología fenomenológica desarrollada en el primer volumen de *Sein und Zeit* (el único publicado). Esta antropología (sin ninguna duda excepcional y auténticamente filosófica) no añade, en el fondo, nada nuevo a la antropología de la PhG (que, además, probablemente jamás habríamos comprendido si Heidegger no hubiera publicado su libro); pero ahí se afirma implícitamente el ateísmo o el finitismo ontológico de modo perfectamente consecuente. Lo cual no ha impedido que algunos lectores, competentes por otro lado, hablen de una teología de Heidegger y encuentren en su antropología una noción de vida después de la muerte.

último (en el plano fenomenológico), que lo real-objetivo existe-empíricamente y que aparece no solamente como cosa inanimada, planta o animal, sino también como *individuo libre e histórico* esencialmente temporal o *mortal* (que *lucha* y *trabaja*). O también: decir que hay *Totalidad* o *Mediación* o *Supresión-dialéctica* significa decir que, además del *Ser-dado*, también hay una *Acción-creadora* que conduce a una *Obra*.

II

LA IDEA DE LA MUERTE EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

(Texto completo de las dos últimas conferencias del curso del año académico 1933-1934)

En un pasaje capital del Prefacio de la PhG (PhG, 19-24)[1], Hegel traza las grandes líneas de su filosofía y señala su principal objetivo; enumera los principios que están en la base de su pensamiento y las principales consecuencias que se siguen de éste. La comprensión de este pasaje ofrece la clave de la comprensión del sistema hegeliano en su conjunto, y de la PhG en particular. Y este pasaje muestra claramente el papel primordial que juega la idea de la muerte en la filosofía de Hegel.

Hegel comienza señalando en qué consiste, según él, el contenido esencial e inédito de su filosofía.

Dice esto (PhG, 19: 24-27)[2]:

> A mi modo de ver, que sólo {adverbio añadido en 1831} debe justificarse mediante la exposición del Sistema mismo, todo depende (*es kommt alles darauf an*) de que se exprese y se comprenda (*aufzufassen*) lo Verdadero (*das Wahre*) no [solamente] como *sustancia*, sino también como *sujeto*.

Esta frase se dirige ante todo contra Schelling y su concepción de lo «Absoluto» como «Sustancia». Pero esta concepción schellingeana no hace sino retomar la concepción spinozista, que, por su parte, representa una forma radical de la ontología tradicional, es decir, de la ontología griega o pagana. Por tanto, Hegel opone su filosofía a todas las que le han precedido (con la única excepción de las filosofías de Kant y Fichte, y, en cierta medida, la de Descartes). Siguiendo a Tales y a Parménides, los filósofos prehegelianos se han ocupado exclusivamente de

1. StA, 13-19; FMJ, 123-130; FAG, 71-81
2. StA, 13: 36-14: 3; FMJ, 123; FAG, 71-73.

la noción de «Sustancia», olvidando que la de «Sujeto» es igual de primordial e irreductible.

La filosofía no es solamente una verdad o una descripción verdadera; también es, o debería ser, una descripción de lo Verdadero. Ahora bien, si la Verdad (*Wahrheit*) es la «revelación» (= descripción) correcta y completa del Ser y de lo Real a través del Discurso coherente (*Logos*), lo Verdadero (*das Wahre*) es el Ser-revelado-a-través-del-discurso-en-su-realidad. No basta, así pues, con que el filósofo describa el Ser; debe describir también el Ser-revelado y dar cuenta del hecho de la revelación del Ser a través del Discurso. El filósofo debe describir la *totalidad* de lo que *es* y existe. Pero esta totalidad incluye, en realidad, el Discurso, y en especial el discurso filosófico. Luego el filósofo no solamente investiga el Ser-estático-dado (*Sein*) o la *Sustancia* como objetos del Discurso, sino también el *Sujeto* del Discurso y de la filosofía: no basta con que él hable del Ser que le es dado; también debe hablar de sí mismo y explicarse a sí mismo como aquel que habla del Ser y de sí.

En otros términos, la filosofía debe explicar cómo y por qué el Ser se realiza no solamente como Naturaleza y Mundo natural, sino también como Hombre y Mundo histórico. La filosofía no debe contentarse con ser una Filosofía de la naturaleza; debe ser también una antropología: además de las bases ontológicas de la realidad natural, ella debe investigar las de la realidad humana, la única capaz de revelarse a sí misma a través del Discurso.

Hegel descubre la estructura *dialéctica* del Ser y de lo Real, y la categoría ontológica de la *Negatividad* que está en la base de esa dialecticidad, al describir lo Verdadero también como Sujeto o, en otros términos, al analizar las características específicas de la realidad humana. Y él descubre la *circularidad* de lo Verdadero y de la Verdad y, por tanto, la de su filosofía misma, al describir la Dialéctica real.

El propio Hegel lo dice en un pasaje que viene casi inmediatamente después del texto citado (PhG, 20: 5-19)[3]:

> Además, la Sustancia viva [es decir, ni estática ni dada] consiste en el Ser que es, en verdad, *Sujeto*; o lo que es lo mismo, que no es en verdad objetivamente-real más que en la medida en que la sustancia es el movimiento [-dialéctico] del acto-de-ponerse-a-sí-mismo (*Sichselbstsetzens*) o la mediación (*Vermittlung*) consigo mismo del acto-de-convertirse-en-otro-distinto-a-sí (*Sichanderswerdens*). En tanto que Sujeto, la Sustancia es la pura *Negatividad simple-o-indivisa* (einfache) y, con ello, la escisión

3. StA, 14: 19-32; FMJ, 124; FAG, 73.

(*Entzweiung*) de lo simple-o-indiviso, o la duplicación (*Verdopplung*) que se opone a sí misma (*entgegensetzende*), que es igualmente (*wieder*) la negación de esta indiferente distinción-o-diferenciación (*gleichgültigen Verschiedenheit*) y de su opuesto (*Gegensatzes*). Lo Verdadero no es sino esta igualdad que se *re-constituye*, o la reflexión sobre sí mismo en el ser-otro (*Anderssein*), [y] no la *primordial* (ursprüngliche) unidad-unificadora en cuanto tal, es decir, [la unidad-unificadora] *inmediata* (unmittelbar) en cuanto tal. Lo Verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su término-final (*Ende*) como su fin (*Zweck*) y que lo tiene como comienzo, y que sólo es objetivamente-real mediante el desarrollo-realizador (*Ausführung*) y mediante su término-final.

Este pasaje tan condensado contiene todas las nociones fundamentales de la «dialéctica» de Hegel y resume todo cuanto de esencial y de verdaderamente nuevo tiene su filosofía.

Si bien la *Sustancia* concebida como Ser-estático-dado (*Sein*) natural tiene como fundamento ontológico la Identidad (consigo misma), el *Sujeto* del Discurso que revela ese Ser y se revela a sí mismo, es decir, el Hombre, tiene como base última la Negatividad. Ahora bien, el Hombre dominado en su ser mismo por la Negatividad no es un *Ser*-estático-dado, sino una *Acción* o un Acto-de-ponerse o de crearse a sí mismo. Y él no es objetivamente-real más que como un «movimiento dialéctico» cuyo resultado está «mediado» por la *negación* del Ser-dado que le sirve de punto de partida. Esta Negatividad, asociada en el Ser a la Identidad del Ser, divide este Ser en Sujeto y Objeto al crear al Hombre opuesto a la Naturaleza. Pero también esta misma Negatividad, realizada en tanto que existencia humana en el seno de la Naturaleza, re-une de nuevo al Sujeto y al Objeto en y por el conocimiento verdadero, donde el Discurso «coincide» con el Ser que éste revela. Lo Verdadero, o el Ser-revelado, no es, pues, como pensaban Parménides y sus seguidores, la identidad primera y primordial —además de «inmediata» o dada y natural— del ser y el pensamiento, sino el *resultado* de un largo proceso activo que comienza *oponiendo* el Hombre a la Naturaleza de la que él habla y a la que «niega» por medio de su acción.

El restablecimiento de la Unidad, o la coincidencia final de la «Sustancia» y el «Sujeto», se efectúa en la descripción adecuada de la *totalidad* del Ser y de lo Real por parte de la filosofía «absoluta» (a cuya elaboración se reduce toda la existencia humana de su autor o del Sabio, que deja entonces de oponerse activamente, en tanto que «Sujeto», a la Naturaleza considerada como «Sustancia»). Pero la totalidad de lo Real incluye a la realidad humana, que sólo existe como un *movimiento* creador. Así que la adecua-

ción perfecta y definitiva del Ser (= Sustancia) y del Discurso (= Sujeto) no puede efectuarse más que al final de los tiempos, cuando se acabe el movimiento creador del Hombre. Y esta finalización se revela por el hecho de que el Hombre ya no avanza y se contenta con rehacer (en su pensamiento filosófico) el camino ya recorrido (por su existencia activa). Así, la filosofía «absoluta», o lo Verdadero, en el sentido fuerte del término, solamente puede aparecer en forma de una descripción *circular* de la Dialéctica real considerada en su totalidad. Esta filosofía describe, por una parte, el camino que va desde el surgimiento del Discurso (= Hombre) en el seno del Ser (= Naturaleza) hasta el advenimiento del Hombre que revelará, a través de su Discurso, la totalidad del Ser; y por la otra, esa filosofía misma es ese Discurso revelador de la Totalidad. Pero esta Totalidad incluye el Discurso que la revela, así como el proceso del devenir de ese Discurso. De este modo, al llegar al final de la descripción filosófica somos arrojados de nuevo a su comienzo, que es la descripción de su devenir. El «término-final» de este devenir descrito es el advenimiento de la filosofía absoluta. Pero este advenimiento también es el fin que se persigue desde el comienzo, ya que la filosofía no es absoluta, no describe la *totalidad*, más que en la medida en que se comprende a sí misma al describir su propio devenir. Pero esta descripción no puede hacerse sino desde el punto de vista de la filosofía absoluta, que es, pues, el «comienzo» o el origen de toda descripción adecuada. Esto significa que la filosofía absoluta, al igual que la Totalidad que ésta describe, tampoco puede realizarse objetivamente más que en y por su «desarrollo», es decir, en tanto que *conjunto* de su discurso circular que forma un todo indivisible y que reproduce la dialéctica cerrada de la realidad. Esta circularidad del discurso filosófico garantiza su *totalidad* insuperable e inmodificable y, por tanto, su *verdad* absoluta.

El propio Hegel lo dice al retomar (tras haber escrito un comentario explicativo) la idea enunciada al final de pasaje citado (PhG, 21: 3-8)[4]:

> Lo Verdadero es el Todo. Pero el todo no es sino la realidad-esencial (*Wesen*) que se culmina-o-se-perfecciona mediante su desarrollo. Hay que decir que lo Absoluto es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que de verdad es; y en esto consiste precisamente su naturaleza de ser entidad-objetivamente-real (*Wirkliches*), sujeto o acto-de-convertir-se-en-sí-mismo (*Sichselbstwerden*).

Lo Verdadero, o el Ser-revelado-a-través-del-discurso, es una *Totalidad*, es decir, el conjunto de un *movimiento* creador o dialéctico que

4. StA, 15: 20-25; FMJ, 125; FAG, 75.

produce el Discurso en el seno del Ser. Lo Absoluto o la *totalidad* de lo real no es solamente la Sustancia, sino también el Sujeto que revela perfectamente lo real; sólo que no lo es más que al final de su devenir dialéctico (= histórico), que desemboca en su propia revelación. Y este devenir revelador significa que la Totalidad incluye a la realidad *humana*, la cual no es lo *dado* eternamente idéntico a sí mismo, sino un *acto* de autocreación progresiva y temporal

Esta autocreación del Hombre se efectúa mediante la *negación* de lo dado (natural o humano). La realidad humana, o el Yo, no es, pues, una realidad natural o «inmediata», sino una realidad dialéctica o «mediada». Concebir lo Absoluto como Sujeto (y esto es lo esencial según Hegel) significa, así pues, concebirlo como incluyendo la Negatividad y como realizándose no solamente como Naturaleza, sino también como Yo u Hombre, es decir, como devenir creador o histórico.

Hegel lo dice (tras un nuevo comentario explicativo) en la frase que sigue al pasaje citado (PhG, 21: 27-31)[5]:

> La mediación no es nada más que la igualdad-consigo-misma (*Sichselbstgleichheit*) que se mueve [-dialécticamente]; o [también] la reflexión sobre sí misma, el elemento-constitutivo (*Moment*) del Yo que existe-para-sí, la Negatividad pura, o, [cuando es] rebajada hasta su pura abstracción {frase añadida en 1831}, el *devenir simple-e-indiviso*.

Y (tras un nuevo comentario) Hegel continúa diciendo esto (PhG, 22: 10-11)[6]: «Lo que acaba de decirse también puede expresarse diciendo que la Razón (*Vernunft*) es una *Acción teleológica* (zweckmässiges Tun)». Decir que lo Absoluto no es solamente Sustancia, sino también Sujeto, significa decir que la Totalidad, además de la Identidad, incluye la Negatividad. Significa asimismo decir que el Ser se realiza no solamente como Naturaleza, sino también como Hombre. Y significa decir, por último, que el Hombre, que no se diferencia esencialmente de la Naturaleza más que en la medida en que es Razón (*Logos*) o Discurso coherente dotado de un sentido que revela el Ser, no es un Ser-dado, sino una Acción creadora (= negadora de lo dado). El Hombre sólo es un movimiento dialéctico o histórico (= libre) que revela el Ser a través del Discurso porque vive en función del *futuro*, que se le presenta en forma de un *proyecto* o de un «fin» (*Zweck*) por realizar por medio de la acción negadora de lo dado, y porque él mismo no es real en tanto que Hombre más que

5. StA, 16: 7-10; FMJ, 126; FAG, 75.
6. StA, 16: 29-30; FMJ, 126; FAG, 77.

en la medida en que, por medio de esta acción, se crea a sí mismo como una *obra* (*Werk*).

Todos los rasgos característicos de la filosofía hegeliana (= «dialéctica») se derivan de la introducción en la ontología de la categoría fundamental de la Negatividad o de la Acción (*Tat* o *Tun*, que es «el verdadero ser del Hombre»).

De eso resulta, entre otras, una consecuencia que ya conocemos y que Hegel formula como sigue (PhG, 23: 21-24)[7]: «Entre las diversas consecuencias que se derivan de lo que se ha dicho puede resaltarse ésa de [decir] que el saber no es objetivamente-real y no puede ser expuesto (*dargestellt*) sino como Ciencia o como *Sistema*». «Ciencia» o «Sistema» significan en Hegel la descripción adecuada y, por tanto, *circular*, de la totalidad acabada o *cerrada* del movimiento dialéctico real. Y, en efecto, en cuanto se introduce la Negatividad o la Acción *creadora* en el Ser-dado, solamente se puede aspirar a la verdad *absoluta*, o *total* y *definitiva*, si se admite que el proceso dialéctico y creador se ha *acabado*. Ahora bien, una descripción del proceso dialéctico *acabado*, es decir, del proceso que desemboca en un término cuya negación ya no es la creación de un término *nuevo*, solamente puede ser efectivamente *circular*[1].

Por último, para terminar el pasaje en el que expone brevemente los rasgos esenciales del conjunto de su Sistema (PhG, 19-24)[8], Hegel dice que todo cuanto ha enunciado sobre la dialecticidad del Ser puede resumirse diciendo que lo Absoluto es *Espíritu* (*Geist*).

Hegel se expresa como sigue (PhG, 24: 7-16 y 27-30)[9]:

> [El hecho de] Que lo Verdadero no sea objetivamente-real sino como Sistema, o que la Sustancia sea esencialmente Sujeto, se expresa en la representación (*Vorstellung*) que enuncia (*ausspricht*) lo Absoluto como [siendo] *Espíritu*, el concepto más sublime y que pertenece-exclusivamente a la época moderna y a su religión [cristiana]. Sólo la entidad-espiritual (*Das Geistige*) es la *entidad-objetivamente-real* (*das* Wirkliche): es [por una parte] la realidad-esencial o la *entidad-que-existe-en-sí* (Ansichseiende); es [por la otra] la *entidad-que-se-relaciona* [consigo mis-

7. StA, 18: 7-10; FMJ, 128; FAG, 79.

1. Según Hegel, antes de la finalización del proceso dialéctico (= histórico) no es posible *ninguna* verdad. Pero esta consecuencia sólo es necesaria si se admite la dialecticidad de la *totalidad* del Ser. Si se admite, en cambio, que la Negatividad no interviene más que en la realidad humana y que el Ser *dado* no se rige más que por la Identidad, puede mantenerse la noción tradicional de la verdad, al menos respecto a la Naturaleza y al *pasado* del Hombre.

8. StA, 13-19; FMJ, 123-130; FAG, 71-81.
9. StA, 18: 31-19: 6 y 18-21; FMJ, 129-130; FAG, 79-81.

ma y con las demás] (*das sich* Verhaltende) y la *entidad-determinada-específicamente* (*das* Bestimmte), el *ser-otro* (Anderssein) y el *ser-para-sí* (Fürsichsein); y [es por último] la entidad-que-permanece-en-sí-misma (*in sich selbst Bleibende*) en esta determinación-específica o en su ser-fuera-de-sí (*Aussersichsein*); es decir, ella es *en y para-sí* (an und für sich) [...]. El Espíritu que se sabe-o-se-conoce [como habiendo sido] así desarrollado (*entwickelt* {verbo añadido en 1831}) en tanto que Espíritu es la *Ciencia*. Ésta es la realidad-objetiva del Espíritu y el reino que éste se construye en su propio elemento.

Decir que lo Absoluto es Espíritu significa afirmar la estructura *dialéctica* del Ser y de lo Real considerados en su conjunto o en tanto que totalidad integrada. Pues el Espíritu es a la vez Ser-en-sí (Identidad, Tesis, Ser-dado, Naturaleza), Ser-para-sí (Negatividad, Antítesis, Acción, Hombre) y Ser-en-y-para-sí (Totalidad, Síntesis, Obra, Historia = «movimiento»). Al ser *totalidad* dialéctica, la entidad-espiritual es la entidad-objetivamente-*real*, y sólo ella lo es. Pues la realidad concreta incluye *todo* cuanto de alguna manera *es*: tanto el Mundo natural como el Mundo humano o histórico y el Universo del discurso. El Sujeto y el Objeto, el Pensamiento y el Ser, la Naturaleza y el Hombre, cuando se los considera aisladamente, no son más que *abstracciones*, al igual que *abstracciones* son los discursos aislados y las entidades como cosas particulares. Sólo el *conjunto* de la Realidad, revelada a través del *conjunto* del Discurso, es una Realidad-objetiva; y a ese *conjunto* en su doble aspecto, es decir, al Mundo natural que incluye al Hombre que habla de aquél, Hegel lo llama precisamente «Espíritu».

Estudiar filosóficamente lo Real concibiéndolo como «Espíritu» no significa, así pues, limitarse, como hicieron los griegos y la tradición filosófica, a la descripción fenomenológica, metafísica u ontológica del Ser-dado y del Cosmos natural y «eterno», sino que significa extender esta triple descripción a la Acción creadora que es el Hombre y a su Mundo histórico. Y sólo entonces lo Real descrito aparece como dialéctico o «trinitario», además de como «espiritual».

Ahora bien, el Hombre que Hegel tiene en mente no es el que creyeron entrever los griegos y legaron a la posteridad filosófica. Ese supuesto Hombre de la tradición antigua es, en realidad, un ser puramente natural (= idéntico) que no tiene ni libertad (= Negatividad), ni historia ni individualidad propiamente dicha. Al igual que el animal, él no hace sino «representar», en y por su existencia real y activa, una «idea» o «esencia» eterna dada de una vez por todas y que permanece idéntica a sí misma. Al igual que la vida del animal, su existencia-empírica está absolutamente determinada por el lugar natural (*topos*) que ocupa desde siempre en el seno del Cosmos dado e inmutable (sus eventuales «desviaciones» no son sino efecto del «azar»). Y si él se diferencia esencialmente del animal, se debe únicamente a su pensamiento o a su Discurso coherente (*Logos*), cuya aparición en el Cosmos, además, jamás se ha podido explicar. Pero ese Discurso no niega nada ni crea nada: se contenta con revelar lo real dado (el *error* sigue siendo, en realidad, inexplicable). El Discurso, es decir, el Hombre, está, por tanto, unido al Ser-dado. Y lo que en última instancia existe es ese Ser uno y único que se piensa eternamente a sí mismo en su totalidad dada. O como dirá después Spinoza, lo que en última instancia existe es Dios como Sustancia.

El Hombre que analiza Hegel es, en cambio, el Hombre que aparece en la tradición prefilosófica judeocristiana, la única verdaderamente antropológica. Esta tradición se ha mantenido a lo largo de la «época moderna» en forma de «fe» o de «teología», incompatibles con la ciencia o la filosofía antiguas y tradicionales. Y es esa tradición la que le ha transmitido a Hegel la noción de *Individuo libre e histórico* (o de «Persona»), que él fue el primero en analizar *filosóficamente* al intentar conciliarla con las nociones fundamentales de la filosofía pagana de la Naturaleza[II]. Según esta tradición judeocristiana, el Hombre se diferencia *esencialmente* de la Naturaleza, y no solamente se diferencia de ésta por su pensamiento, sino por su actividad misma. La Naturaleza es un «pecado» en el Hombre y para el Hombre: él puede y debe *oponerse* a ella y *negarla* dentro de sí mismo. Aun viviendo en la Naturaleza, no sufre sus leyes (¡milagros!): él es independiente frente a ésta en la medida en que se opone a ella y la niega; él es autónomo o *libre*. Y al vivir en el Mundo natural «como un extranjero», al oponerse a éste y a sus leyes, el Hombre crea ahí un Mundo nuevo que le es propio; un Mundo *histórico* en el que él

II. En realidad, a Hegel le precedieron en este camino Descartes (primer intento de *filosofía* cristiana), Kant y Fichte (filósofos cristianos por excelencia). Pero esos tres intentos de antropología filosófica fracasaron porque sus autores no se atrevieron a abandonar la idea tradicional (y en última instancia «pagana» o «naturalista»: ¡Identidad!) de la *inmortalidad* del Hombre o del «alma». Con sus nociones de «mónada» y de «razón suficiente», Leibniz es un precursor de la noción hegeliana de «Espíritu», es decir, de la *totalidad* a la vez «subjetiva» y «objetiva». Pero Leibniz no vio la diferencia esencial que hay entre la Naturaleza y la Historia, y no existe en él una antropología propiamente dicha (explícita). En cuanto a Hegel mismo, él no consiguió *conciliar* su antropología («dialéctica») con la filosofía tradicional («idéntica») de la Naturaleza. Él se negó con razón a aplicar al Hombre las categorías «naturalistas» de los griegos y renunció a su pseudoantropología. Pero también abandonó, equivocadamente, su filosofía de la naturaleza e intentó aplicar al *conjunto* de lo real (tanto humano como natural) sus propias categorías dialécticas, que son, en realidad, específica y exclusivamente antropológicas.

puede «transformarse» y volverse *otro* ser radicalmente distinto a como es en tanto que ser natural dado (*Anderssein*). En ese Mundo *histórico*, y a causa de esa «transformación» *libre*, el Hombre no es un representante cualquiera de una «especie» eterna o inmutable dada: es creado, y se crea a sí mismo, como un *individuo* único en su género.

Cuando Hegel dice que toda su filosofía no es otra cosa que un intento de concebir la Sustancia como Sujeto, él quiere decir entonces que esta filosofía tiene como principal objetivo dar cuenta de la existencia del Hombre en el Mundo natural, toda vez que el Hombre es concebido del mismo modo como lo concibe la tradición antropológica judeocristiana. Y por eso precisamente Hegel se sirve en el texto citado de la palabra «Espíritu» para resumir el conjunto de su filosofía. Pues él se asegura de subrayar el origen judeocristiano de la noción *antropológica* de *Geist* y de oponer esta noción «moderna» a toda la tradición antigua o pagana, que es la de la mera «Sustancia» o el Ser-dado *natural* (*Sein*).

Pero si bien, según el texto citado, Hegel se separa de la tradición filosófica pagana y acepta la tradición antropológica judeocristiana, él subraya en ese mismo texto que también se separa de esta última tradición en un punto de suma importancia filosófica.

Y es que la tradición antropológica judeocristiana es una tradición esencialmente religiosa, incluso teísta (y «teológica»). Es cierto que los judeocristianos descubrieron la «espiritualidad» (= dialecticidad) del Hombre, es decir, su libertad, su historicidad y su individualidad. Pero, para ellos, la individualidad sólo se realiza y se manifiesta plenamente en el más-allá, y el Espíritu propiamente dicho, el verdadero Espíritu «objetivamente-real», es Dios: un ser infinito y eterno. El Hombre mismo, hecho a imagen y semejanza de Dios, no es verdaderamente «espiritual» más que en la medida en que es eterno, y es eterno o «inmortal» debido al hecho mismo de que es Espíritu. El Hombre trasciende *realmente* el Mundo natural en el sentido de que también vive en un Mundo *trascendente* (no solamente en un Mundo histórico «trascendental», *inmanente* a la Naturaleza). Ese Mundo está *más allá* de la Naturaleza, que, entre otras cosas, incluye al Hombre considerado en su existencia-empírica (*Dasein*); pero ese Mundo pretende ser más «objetivo» y más «real» aún que el Mundo natural de aquí abajo. El Hombre se introduce en ese Mundo tras su muerte para ya no abandonarlo más; y él participa de éste también estando vivo al haber estado ya ahí antes de su nacimiento. Decir que el Hombre tiene un «alma inmortal» (que es precisamente el Espíritu en él) significa admitir la realidad de ese Mundo trascendente; y admitir esa realidad significa afirmar la inmortalidad o la infinitud del Hombre. Ahora bien, ese Mundo no depende del Hombre: éste le es *dado* de una vez por todas, toda vez que es «anterior» y esencialmente inmutable en sí mismo. Al contrario, es el Hombre temporal el que depende absolutamente de ese Mundo trascendente: el Mundo histórico que el Hombre crea aquí abajo no es, en realidad, sino un reflejo en la Naturaleza espacio-temporal del Mundo eterno del más-allá. Así que, hablando con propiedad, ese Mundo eterno no es humano: está *más allá* del individuo libre e histórico, al igual que éste está más allá del animal y la cosa. Ese Mundo infinito y eterno es un Mundo *divino*, y su totalidad una y única —que es Espíritu— no es el Hombre, sino Dios: el Hombre solamente accede a Dios *tras su muerte*, y sólo entonces realiza y manifiesta plenamente su «espiritualidad».

Ahora bien, según Hegel, el ser «espiritual» o «dialéctico» es necesariamente *temporal* y *finito*. La noción cristiana de un Espíritu infinito y eterno es contradictoria en sí misma: el ser infinito es necesariamente el Ser-estático-dado «natural», eternamente idéntico a sí mismo; y el ser «dinámico» creado o creador, incluso histórico o «espiritual», está necesariamente limitado en el tiempo, es decir, es esencialmente mortal. Y la tradición judeocristiana ha terminado por darse cuenta de ello. Al admitir la inmortalidad del alma, esa tradición ha admitido la realidad del Mundo divino, que es el «lugar natural» del Hombre tras su muerte (toda vez que esta muerte lo anula en tanto que elemento integrante del Mundo natural y social de aquí abajo). Y, por la fuerza lógica de las cosas, el pensamiento cristiano ha debido subordinar el Hombre inmortal a su Dios eterno, infinito y trascendente. Ese pensamiento ha debido renunciar a la libertad humana y, por tanto, a la historicidad e individualidad auténticas del Hombre. Por eso sólo se aplicaron al pie de la letra las tres categorías antropológicas (= dialécticas) fundamentales al auténtico Espíritu que es Dios: para el pensamiento teológico cristiano, Jesucristo es el único Individuo libre e histórico propiamente dicho, toda vez que la libertad, la historicidad y la individualidad del hombre convencional ya no son sino meros efectos de la «gracia» divina, es decir, de una acción trans-humana del Dios trans-mundano. Pero incluso aplicando esas categorías al Hombre-Dios eterno tropezamos con dificultades insuperables. Cristo no es verdaderamente humano más que en la medida en que es Dios. Pero al ser Dios, no puede ser otra cosa que el Ser uno y único que se piensa a sí mismo al permanecer eternamente idéntico a sí mismo. En lugar de un Individuo libre e histórico, tenemos entonces ese Absoluto-Sustancia que ya Parménides entrevió, que Spinoza recuperó y que Schelling retomó en el mismo momento en el que Hegel elaboraba su filosofía «dialéctica» o antropológica.

Hegel quiso, desde el principio, aplicar al Hombre la noción judeocristiana de la Individualidad libre e histórica, desconocida en la anti-

güedad pagana. Pero al analizar filosóficamente esa noción «dialéctica», vio que ésta incluía la finitud o la temporalidad. Comprendió que el Hombre no podía ser un Individuo libre e histórico más que a condición de ser *mortal* en el sentido propio y fuerte del término, es decir, finito en el tiempo y consciente de su finitud. Y tras comprender esto, Hegel negó la vida después de la muerte: el Hombre que él tiene en mente no es real más que en la medida en que vive y actúa en el seno de la Naturaleza; fuera del Mundo natural, es una pura nada.

Pero negar la vida después de la muerte significa negar, en realidad, a Dios mismo. Pues decir que el Hombre —que *trasciende* efectivamente la Naturaleza en la medida en que él niega (por medio de la Acción)— *desaparece* en cuanto se sitúa *fuera* de esa Naturaleza al morir como animal, significa decir que no hay *nada* más allá del Mundo natural. El Mundo *no* natural supuestamente «trascendente» o «divino» no es, en realidad, sino el Mundo «trascendental» (o hablante) de la existencia histórica *humana*, el cual no trasciende a causa de los marcos temporales y espaciales del Mundo natural. Así que el Espíritu no existe fuera del Hombre que vive en el Mundo. Y «Dios» no es objetivamente real más que en el interior de ese Mundo natural, donde él existe únicamente en forma de discurso teológico del Hombre.

Así, Hegel sólo acepta la tradición antropológica judeocristiana en su forma radicalmente laicizada o atea. El Absoluto-Espíritu o la Sustancia-Sujeto de los que habla Hegel no son Dios. El Espíritu hegeliano es la totalidad espacio-temporal del Mundo natural, el cual incluye el Discurso humano que revela ese Mundo y a sí mismo. O lo que es lo mismo, el Espíritu es el Hombre-en-el-Mundo: el Hombre mortal que vive en un Mundo sin Dios y que habla de todo cuanto existe y de todo cuanto él crea, incluido él mismo.

Y esto es lo que Hegel dice implícitamente al final del pasaje citado. Dice ahí que el «Espíritu» *es* la «Ciencia», que la «Ciencia» es la única «realidad-objetiva» del Espíritu. Ahora bien, esta «Ciencia» no es nada más que la filosofía hegeliana, que aparece en el seno del Mundo natural al final del devenir histórico del Hombre. El Espíritu no es, pues, nada más que la totalidad espacio-temporal del Mundo natural en la medida en que ésta es completamente revelada a través del discurso del Hombre perfecto (= satisfecho) o del Sabio, toda vez que ese discurso mismo es una mera integración del auténtico sentido de todos los discursos pronunciados por los hombres a lo largo de la Historia. O también: el Espíritu que los judeocristianos llamaban «Dios» es, en realidad, la filosofía hegeliana en la medida en que ésta es absolutamente *verdadera*, es decir, en la medida en que revela correcta y completamente *todo* cuanto ha sido, es y será.

Ahora bien, según Hegel, la revelación discursiva del Ser solamente es posible si el ser revelador o hablante es esencialmente finito o mortal. Por tanto, el Espíritu hegeliano no es verdaderamente un Espíritu «divino» (ya que no existen dioses *mortales*): es un Espíritu *humano* en el sentido de que es un Discurso inmanente al Mundo natural y que tiene como «soporte» un ser natural limitado en su existencia por el tiempo y el espacio.

Cuando Hegel dice que el contenido esencial de toda su filosofía puede resumirse diciendo que él interpreta la Sustancia como Sujeto o que concibe lo Absoluto como Espíritu, eso significa que esta filosofía debe ante todo dar cuenta filosóficamente de sí misma como de un Discurso que revela de manera completa y adecuada la totalidad del Ser y de lo Real. Ella lo logra al explicar cómo y por qué el Hombre consigue hablar de una manera coherente de sí mismo y del Mundo en el que él vive y que él crea. Y esta explicación es una descripción fenomenológica, metafísica y ontológica del Hombre comprendido como Individuo libre e histórico. Ahora bien, describir al Hombre como un Individuo libre e histórico significa describirlo: como «finito» en y por él mismo en el plano ontológico; como «mundano» o espacial y temporal en el plano metafísico; y como «mortal» en el plano fenomenológico. En este último plano, el Hombre «aparece» como un ser que siempre es consciente de su muerte, que la suele aceptar libremente y que a veces, con conocimiento de causa, se la da voluntariamente a sí mismo. Así, la filosofía «dialéctica» o antropológica de Hegel es, en última instancia, una *filosofía de la muerte* (o lo que es lo mismo: del ateísmo).

El análisis del pasaje del Prefacio de la PhG, donde Hegel traza las grandes líneas de su filosofía, muestra claramente el papel primordial que juega en esta filosofía la idea de la muerte. La aceptación sin reservas del hecho de la muerte, o de la finitud humana consciente de sí misma, es el origen último de todo el pensamiento hegeliano, que no hace sino extraer todas las consecuencias, incluso las más lejanas, de la existencia de ese hecho. Según este pensamiento, el Hombre aparece por primera vez en el Mundo natural cuando acepta voluntariamente el peligro de muerte en una Lucha por puro prestigio; y el Hombre alcanza finalmente el Saber absoluto o la Sabiduría, acabando así la Historia, cuando se resigna ante la muerte, cuando la revela a través de su discurso. Pues es partiendo de la muerte como Hegel elabora su Ciencia o la filosofía «absoluta», la única capaz de dar cuenta filosóficamente del hecho de la existencia en el Mundo de un ser finito y consciente de su finitud y que a veces dispone de ella a su antojo.

Así, Saber absoluto hegeliano o Sabiduría y aceptación consciente de la muerte, comprendida como aniquilación completa y definitiva, for-

man un todo. El propio Hegel lo dice con todas las letras en otro pasaje del Prefacio, de una importancia absolutamente capital. Y los motivos últimos del pensamiento hegeliano sólo se captan si se lee este pasaje verdaderamente extraordinario; sólo así se comprende su auténtico significado y se es consciente de todo su alcance.

El texto de ese pasaje puede traducirse más o menos como sigue (PhG, 29: 23-30: 15)[10]:

> La actividad (*Tätigkeit*) de la separación (*Scheidens*) es la fuerza y el trabajo del *Entendimiento* (Verstandes), [es decir] del poder (*Macht*) [que es] más-digno-de-asombro (*verwundersamsten*) y más grande [de todos] o, más bien, [del poder] absoluto. El círculo que descansa [al estar] encerrado en sí mismo y que sostiene (*hält*) sus elementos-constitutivos (*Momente*) como [lo hace una] sustancia, es la relación (*Verhältnis*) inmediata y, por consiguiente, nada (*nicht*) digna-de-asombro. Pero [el hecho de] que lo accidental (*Akzidentelle*) en cuanto tal separado de su contorno (*Umfange*), [que] la entidad-vinculada (*Gebundene*) y que no es objetivamente-real sino en su conexión (*Zusammenhang*) con otra cosa, cobre una existencia-empírica (*Dasein*) propia y una libertad separada-o-aislada (*abgesonderte*), es [la expresión de] el prodigioso (*ungeheure*) poder de lo Negativo; es la energía del pensamiento (*Denkens*), del Yo-abstracto (*Ichs*) puro. La muerte —si queremos llamar así a esta irrealidad (*Unwirklichkeit*)— es lo-más-terrible-que-hay (*Furchtbarste*), y retener lo muerto exige una fuerza suprema. La impotente belleza odia al Entendimiento porque éste le exige (*zumutet*) lo que ella es incapaz de hacer. Ahora bien, la vida del Espíritu no es la vida que se asusta (*scheut*) ante la muerte y que se mantiene pura (*rein bewahrt*) ante la devastación (*Verwüstung*), sino que soporta la muerte y se conserva (*erhält*) en ella. El Espíritu sólo cobra su verdad si se encuentra consigo mismo en el desgarramiento (*Zerrissenheit*) absoluto. Él no es ese poder [prodigioso] al modo de lo Positivo que aparta la vista (*wegsieht*) de lo Negativo, como cuando decimos de algo: eso no es nada o [eso es] falso, y, una vez [así] liquidado (*damit fertig*), pasamos a otra cosa; no, el Espíritu no es ese poder más que en la medida en que mira lo Negativo a la cara (*ins Angesicht schaut*) y se demora (*verweilt*) junto a éste. Esa prolongada-demora (*Verweilen*) es la fuerza-mágica (*Zauberkraft*) que transforma (*umkehrt*) lo Negativo en Ser-dado (*Sein*). Ésta [fuerza-mágica, o este poder del Espíritu] es lo mismo que lo que más arriba [19: 27[11]] llamamos «Sujeto», que, al dar en su [propio] elemento una existencia-empírica a la determinación-específica, suprime-dialécticamente (*aufhebt*) la Inmediatez (*Unmittelbarkeit*) abstracta, es decir, lo que sólo *existe-como-un-ser-dado* en general (*nur überhaupt* seiende), y [que] es por eso mismo la Sustancia verdadera-o-auténtica (*wahrhafte*), [es decir] el Ser-dado o la Inmediatez que no tienen la Mediación (*Vermittlung*) fuera de ellos, sino que ellos mismos son esa Mediación.

10. StA, 25: 30-26: 24; FMJ, 136; FAG, 91.
11. StA, 14: 3; FMJ, 123; FAG, 73.

Para comprender el comienzo algo enigmático de este pasaje, perfectamente claro y unívoco por lo demás, hay que tener en cuenta lo siguiente:

La filosofía es la búsqueda de la Sabiduría, y la Sabiduría es la plenitud de la conciencia de sí. Al anhelar y aspirar a la Sabiduría, Hegel quiere en última instancia, por tanto, darse cuenta y dar cuenta de sí: de lo que es y de lo que hace. Ahora bien, su actividad, a la que se reduce su existencia verdaderamente humana, es la de un filósofo o un Sabio que revela a través de su discurso el ser que él mismo es y el que él no es. Al filosofar, Hegel debe ante todo dar cuenta entonces de su propio discurso filosófico. Y al observar ese discurso, Hegel constata que éste no es un dato pasivo, sino el resultado de una «actividad» que puede llamarse «trabajo» y que exige una «fuerza» muy grande, proporcionada por cuanto él llama aquí «Entendimiento». Constata, por tanto, que el Entendimiento es un «poder», y dice que ese poder es «más grande» que todos los demás y que es verdaderamente «digno-de-asombro».

Es evidente que «Entendimiento» significa aquí lo que de verdadera y específicamente humano hay en el Hombre, pues la facultad del discurso le distingue del animal y de la cosa. Significa asimismo lo que de esencial hay en todo filósofo y, por tanto, en Hegel mismo. Todo consiste en saber qué es eso. Hegel nos dice que el Entendimiento (= Hombre) es un «poder *absoluto*» que se manifiesta en y por «[l]a actividad de la *separación*» o, mejor aún, en tanto que «acto-de-*separar*» (*Scheidens*). ¿Pero por qué dice eso?

Lo dice porque la actividad del Entendimiento, es decir, el pensamiento humano, es esencialmente *discursivo*. El Hombre no revela instantáneamente, como de un fogonazo, la totalidad de lo real: no capta esta totalidad en una sola palabra-concepto. Revela uno a uno, mediante palabras sueltas o discursos parciales, los elementos constitutivos de la totalidad, *separándolos* de ésta para poder hacerlo, y solamente el conjunto de su discurso extendido en el tiempo puede revelar la realidad total, incluso simultánea. Ahora bien, esos elementos son, en realidad, *inseparables* del todo que ellos mismos conforman, ya que están ligados entre sí por vínculos espaciales y temporales —incluso materiales— in-

disolubles. Su *separación* es, pues, un «milagro», y el poder que la efectúa bien merece el nombre de «absoluto».

La fuerza o el poder absoluto del Entendimiento que Hegel tiene en mente no son, en última instancia, nada más que el poder o la fuerza de la *abstracción* que hay en el Hombre.

Cuando se describe un objeto aislado cualquiera, se abstrae a éste del resto del universo. Al hablar de «esta mesa» o de «este perro», por ejemplo, se habla de ellos como si estuvieran solos en el Mundo. Pero, en realidad, el perro y la mesa, en tanto que reales, ocupan en un momento dado lugares bien determinados en el Mundo real y no pueden ser separados de cuanto les rodea. Pero el hombre que los aísla con su pensamiento puede combinarlos, en ese pensamiento, como le parezca. Puede, por ejemplo, colocar ese perro sobre esa mesa, incluso aunque en ese mismo momento estén separados por una distancia de mil kilómetros. Ahora bien, este poder que tiene el pensamiento de separar y de volver a combinar las cosas es efectivamente «absoluto», ya que ninguna fuerza real de vinculación o de repulsión es lo suficientemente potente como para oponerse a ello. Y este poder no es en modo alguno ficticio o «ideal». Y es que el hombre forja sus proyectos técnicos separando y volviendo a combinar las cosas en y por su pensamiento discursivo; unos proyectos que, una vez realizados mediante el trabajo, transforman realmente el aspecto del Mundo natural dado al crear ahí un Mundo cultural.

De manera general, cuando se crea el *concepto* de una entidad real, se la separa de su *hic et nunc*. El concepto de una cosa es esa cosa misma en tanto que separada su *hic et nunc* dado. Así, el concepto «el perro» no se diferencia en nada del perro real y concreto al que aquél se «refiere», salvo que este perro está aquí y ahora, mientras que su concepto está en todas partes y en ninguna, siempre y nunca. Ahora bien, separar una entidad de su *hic et nunc* significa separarla de su soporte «material», determinado de manera unívoca por el resto del universo espacio-temporal dado del que esa entidad forma parte. Por eso la entidad puede ser remodelada o «simplificada» tanto como se quiera tras haberse convertido en un concepto. Así es como este perro real, en tanto que concepto, no es solamente «el perro», sino también «un perro cualquiera», «el perro en general», «cuadrúpedo», «animal», etc., y hasta el «ser» a secas. Y, una vez más, ese poder de *separación*, que está en el origen de las ciencias, las artes y los oficios, es un poder «absoluto» al que la Naturaleza no puede oponer ninguna resistencia eficaz.

Sin embargo, decir que la entidad real que se ha convertido en concepto se sitúa fuera del tiempo y del espacio no es correcto. Aristóteles tenía razón en precisar que las «ideas» platónicas sólo existen en las cosas espa-

ciales y temporales, «materiales», de las que aquéllas son las «esencias» o las «entelequias». El poder absoluto del Entendimiento es capaz de *separar* una «esencia» de su soporte natural: la esencia «perro» de este perro que corre y ladra aquí y ahora. Pero no puede transportarla a un mundo por así decir «hiper-celeste», fuera del espacio-tiempo. Una vez separada de su soporte natural, la «esencia» se convierte en «sentido» o «idea». Pero el «sentido» no flota en el vacío; es necesariamente el sentido de una *palabra* o un *discurso*, de una palabra o un discurso pronunciados, escritos o meramente pensados, pero que siempre existen en el seno del mundo espacial y temporal. El concepto no es una «idea» o un «sentido», sino una *palabra*-que-tiene-un-sentido o un *discurso* coherente (*Logos*). Así, el poder absoluto del Entendimiento no *separa* la idea-esencia de su soporte natural sino para ligarla, en tanto que idea-sentido, al soporte específico de un discurso, que también está aquí y ahora (puesto que éste no es un discurso-con-*sentido* más que en la medida en que un hombre *concreto* lo comprende).

No obstante, la *separación* de la «esencia» de su soporte *natural* no es un acontecimiento que tenga lugar espontáneamente en el seno de la Naturaleza, sino que es el resultado de una «actividad» del «Entendimiento», o de un «trabajo» que exige una «fuerza» dotada de un «poder absoluto». Y se puede decir con Hegel que este poder es «digno-de-asombro» y que la principal tarea de la filosofía o de la Ciencia es dar cuenta de él.

Pero los precursores filosóficos de Hegel no acertaron a responder a la pregunta planteada, a explicar el milagro en cuestión. Ellos vieron y plantearon mal el problema. Al preguntarse cómo y por qué el Ser también es Concepto, es decir, cómo y por qué puede tener *sentido*, hablaron del «Sujeto» en general o del «Pensamiento» en cuanto tal; pero olvidaron decir que los discursos con sentido de los hombres también se pronuncian, se escriben o se piensan en el espacio y en el tiempo. Al simplificar así el problema llegaron, ciertamente, a un resultado. Parménides afirma la identidad del Ser y el Pensamiento; Aristóteles habla del Ser que se piensa eternamente a sí mismo en su totalidad; Spinoza, inspirándose en Descartes e inspirando a Schelling, dice que el Pensamiento es un atributo de la Sustancia. Hegel no cuestiona este resultado de la filosofía anterior a la suya. Dice únicamente que la relación entre el Ser y el Pensamiento que esta filosofía pensaba no tiene nada de extraordinario. Para dar verdaderamente cuenta de la relación en cuestión habría bastado con identificar, como Hegel, el Concepto y el Tiempo; o lo que es lo mismo, con afirmar la *temporalidad* del Ser mismo. Pues el *concepto*, o, más exactamente, el *sentido* del Ser, no se diferencia en nada del Ser mismo salvo por la ausencia de ese Ser en el *sentido* del *ser*. Y lo mismo sucede para el sentido de toda cosa que *sea*, puesto que el Ser es la integración de *todo* cuanto *es*, de

modo que el sentido «Ser» es una integración de todos los sentidos en general. El sentido-*esencia* de una cosa es, como suele decirse, esa cosa misma menos su *existencia*. Ahora bien, la «sustracción» que le quita el ser al Ser no es nada más que el Tiempo, el cual traslada el Ser desde el presente en el que *es* al pasado en el que *no es* (ya no), y donde ese Ser no es, pues, sino puro *sentido* (o esencia sin existencia). Y como lo que *es* en el presente no es un Ser *nuevo*, sino el Ser «antiguo» o *pasado*, puede decirse que el Ser es una esencia que ha cobrado existencia; o lo que es lo mismo, que el ser no es solamente Ser, sino Concepto; o lo que también es lo mismo, que el Ser tiene un *sentido* en la medida misma en que *es* (en tanto que Tiempo). De igual modo, como lo que es en el presente y será en el futuro (que, al *no ser* aún, también es esencia sin existencia) es ese mismo Ser pasado, puede decirse que el Ser tiene un *fin* (éste es la transformación del futuro en presente o la concesión de existencia a la esencia, lo que implica, por otro lado, la transformación del presente en pasado, es decir, del Ser en Concepto); lo cual también puede expresarse diciendo que el ser mismo del Ser tiene un sentido; o lo que es lo mismo, que el Ser tiene una razón de Ser (toda vez que esta «razón» es el pensamiento del ser por parte del Ser). Así, si el Ser y el Tiempo forman un todo, puede decirse que el Ser coincide con el Pensamiento, que éste se piensa eternamente a sí mismo y que el Pensamiento es el atributo de su Sustancia o, si se quiere, su «fin».

Hegel también está de acuerdo con ello. Sólo que, según él, esa relación del Ser y el Pensamiento en el seno de la «esfera» de Parménides, o del «Círculo» aristotélico (que Hegel evoca en el texto citado), o de la «Sustancia» spinozista y schellingeana (de la que habla igualmente), no tiene nada de «milagroso». Pues esa relación es «inmediata», dice Hegel. Ahora bien, «inmediato» significa en él «natural» o «dado». Y, en efecto, *esa* relación no presupone ninguna «actividad», ningún «trabajo», ninguna «fuerza» o ningún «poder». Pues, en ese caso, la «esencia» no está *separada* de su soporte «natural»: la esencia del Ser subsiste en el Ser mismo y en nada más que en él, del mismo modo que la esencia del perro subsiste únicamente en el perro (y por eso en *ese* Ser no puede haber, por ejemplo, mesas, es decir, *artefactos*). Aquí no hay ni acción, ni trabajo, ni poder porque el Ser dado se queda tal y como es dado, en su inmutable identidad consigo mismo.

Lo «milagroso», en cambio, es precisamente la *separación* que efectúa el Entendimiento. Pues ésta es, efectivamente, «contranatural». Sin la intervención del Entendimiento, la esencia «perro» sólo existiría en y por los perros reales, que con su existencia misma la determinarían a su vez de manera unívoca. Y por eso puede decirse que la relación entre el perro y la esencia «perro» es «natural» o «inmediata». Pero cuando, gracias al poder

absoluto del Entendimiento, la esencia se convierte en sentido y se encarna en una *palabra*, ya no hay relación «natural» entre su soporte y ella; de lo contrario, palabras que no tienen nada en común entre sí en tanto que realidades espacio-temporales, fonéticas o gráficas, o las que sean (perro, *dog*, *Hund*, etc.), no podrían servir de soporte a una sola y misma esencia aun teniendo todas un solo y mismo sentido. Así que aquí ha habido *negación* de lo dado tal y como es dado (con sus relaciones «naturales» entre la esencia y la existencia); es decir, *creación* (de conceptos o de palabras-que-tienen-un-sentido que, en tanto que palabras, no tienen nada que ver, por sí mismas, con el sentido que encarnan); es decir, *acción* o *trabajo*.

Pero aunque la concepción tradicional del Ser-Pensamiento dé cuenta, al explicar cómo y por qué el Ser tiene un sentido, de la *posibilidad* del discurso que revela el sentido de lo que es, no dice cómo y por qué el discurso se vuelve *real*, es decir, cómo y por qué se consigue efectivamente «extraer el sentido del ser» y encarnarlo en un conjunto de palabras que no tienen nada en común con ese sentido y que se crearon de la nada para esa encarnación. Ahora bien, el milagro que la filosofía debería explicar es precisamente la realidad del discurso.

Lo milagroso, dice Hegel, es el hecho de que algo realmente *inseparable* de otra cosa cobre aun así una existencia *separada*; o también, que un mero atributo o «accidente» se convierta en una realidad *autónoma*.

Pero la esencia es una «entidad-vinculada» a su soporte, y no es «objetivamente-real sino en su conexión con otra cosa» distinta a ella, es decir, con su soporte precisamente. Aun así, el Entendimiento consigue *separar* la esencia de su soporte natural y dotarla de «una existencia-empírica propia» al encarnarla en una palabra o en discurso pronunciado, escrito o pensado. Y esta «existencia-empírica propia» de la esencia convertida en sentido también es su «libertad separada-o-aislada». Pues el sentido encarnado en la palabra y el discurso ya no está sujeto a la necesidad que rige las esencias ligadas a sus respectivos soportes naturales, determinados de manera unívoca por su *hic et nunc*. Así, por ejemplo, el sentido encarnado en la palabra «perro» puede continuar subsistiendo incluso después de que todos los perros hayan desaparecido de la tierra, puede franquear (al ser transmitido por TSF, por ejemplo[12]) obstáculos insuperables para un perro real; puede situarse allí donde ya no habría lugar para este último; etc. Y esta «libertad separada», así como el «poder absoluto» que se deriva de ella, condicionan la posibilidad del *error*, del que los filósofos prehegelianos nunca han podido dar cuenta. Pues esta «libertad» les permite a los sentidos encarnados en palabras combinarse

12. TSF: *Transmetteur sans fil*, telegrafía o telefonía sin cables.

de un modo distinto a como lo hacen las correspondientes esencias ligadas a sus soportes naturales.

El milagro del que supuestamente da cuenta la filosofía (o más exactamente, la Ciencia o la Sabiduría) es esta «actividad» capaz de *extraer* el sentido del Ser, de *separar* la esencia de la existencia y de encarnar el sentido-esencia en el discurso. Y al tratar de dar cuenta de ello, Hegel descubrió (o precisó) la categoría (ontológica) fundamental de la *Negatividad*, que él llama aquí «lo Negativo» o «la entidad negativa-o-negadora». Esta Negatividad es la «energía del pensamiento» que extrae el sentido del Ser al separar la esencia de la existencia. Ella es la «energía [...] del Yo-abstracto puro» que produce el «pensamiento», es decir, el «Entendimiento» y su discurso. Ahora bien, aunque eso se haya dicho algunas veces, el discurso no cae del cielo ni flota en el vacío «sobre las aguas». Si el discurso expresa un «pensamiento» que pertenece exclusivamente a un «Yo», ese Yo tiene necesariamente una existencia-empírica en el Mundo espacio-temporal natural, y es un Yo *humano*. Lo que es «Yo-abstracto» (*Ich*) en el plano ontológico (toda vez que ese Yo es la forma bajo la que subsiste la Negatividad en la Identidad o en el Ser-dado) es «Yo-personal» (*Selbst*) humano en el plano metafísico: es el Hombre que «aparece» en el plano fenomenológico como un individuo libre e histórico que *habla*.

El milagro de la existencia del discurso, del que debe dar cuenta la filosofía, no es, así pues, otra cosa que el milagro de la existencia del Hombre en el Mundo. Y, en efecto, la frase de Hegel que yo he interpretado relacionándola con el discurso se puede relacionar igualmente con el Hombre mismo. Pues el Hombre también es una «entidad-vinculada» que no es «objetivamente-real sino en su conexión con otra cosa»: él no es nada sin el animal que le sirve de soporte, y es una pura nada fuera del Mundo natural. Y, aun así, él se *separa* de ese Mundo y se *opone* a éste. Él se crea una «existencia-empírica propia» esencialmente diferente de todas las existencias empíricas puramente naturales. Y adquiere una «libertad separada-o-aislada» que le permite moverse y actuar de un modo completamente distinto a como lo haría el animal que lo encarna, aunque ese animal no encarnara la Negatividad y no fuera, por tanto, un Yo que piensa y habla. Dotado de un «poder absoluto» que en él se convierte en una «fuerza» efectiva «digna-de-asombro», el Hombre produce con la «actividad», o con el «trabajo» racional o transido de «Entendimiento», un Mundo real contranatural, creado por su «libertad separada» para su «existencia-empírica propia»: el Mundo técnico o cultural, social o histórico.

Al igual que el discurso que pronuncia, el Hombre no es, así pues, un Ser-*dado*, ni el «accidente» de una «Sustancia». Es el *resultado* del esfuerzo

de un *poder* absoluto, y él es este poder mismo: es la *Negatividad* encarnada o, como dice Hegel, la «entidad negativa-o-negadora» (*das Negative*). Sólo comprendiendo al Hombre como Negatividad se le comprende en su especificidad humana «milagrosa», que hace de él un Yo que piensa y habla, o que «separa» la esencia de su «conexión» natural o dada con la existencia.

Nosotros sabemos, por otro lado, que, en el plano ontológico, la Negatividad se realiza en tanto que *Acto* negador o creador (para subsistir en tanto que «Yo-abstracto»). También sabemos que, en el plano metafísico, «el *verdadero ser* del Hombre es *su acción*» y que «la Individualidad es *objetivamente-real*» solamente en esa acción (PhG, 236: 25-26)[13]. Y sabemos, por último, que, en el plano fenomenológico, el Hombre se «manifiesta» por primera vez en el Mundo de los «fenómenos» naturales por medio de la acción de la *lucha*, y que el Entendimiento, con sus pensamientos y discursos, «aparece» en ese Mundo como consecuencia de la acción del *trabajo*[III].

Ahora bien, la Negatividad, considerada aisladamente, es la pura Nada (en el plano ontológico). Esa Nada nadea en tanto que Acción (del Yo-abstracto) en el Ser. Pero la Acción nadea aniquilando ese Ser y, por tanto, aniquilándose a sí misma, puesto que sin el Ser ella no sería más que una Nada. La Negatividad no es, pues, otra cosa que la *finitud* del Ser (o la presencia en éste de un auténtico futuro que nunca será su presente); y la Acción es esencialmente *finita*. Por eso (en el plano metafísico) el Mundo histórico creado por la Acción tiene nece-

13. StA, 215: 9-11; FMJ, 427; FAG, 401.

III. Hegel lo dice en la sección A del capítulo IV de la PhG (véase más arriba la traducción publicada «A modo de introducción»). La acción invierte el curso «natural» del Tiempo en el que se mantiene el Ser-dado temporal o que tiene un sentido. Ella introduce el primado del *futuro* en el Tiempo, donde el Ser no *es* y donde éste sólo está *dado* en el presente. Pues el presente de la Acción es la realización de un proyecto de futuro: el futuro tiene una *presencia real* en el Ser en y por la Acción (o mejor: en tanto que Acción). Ahora bien, el futuro también es, como el pasado, la nada del ser, es decir, su *sentido*. Mas ese sentido no estaba ni está realmente ligado a la existencia presente o dada. Por eso éste puede, en cierto modo, apartarse de su existencia «natural» (de la que sería la esencia) y dirigirse hacia una existencia «artificial», la del discurso (del que sería el sentido). Y el futuro está *realmente presente* como futuro en tanto que *proyecto discursivo*. Es cierto que el proyecto se *realiza* en el presente y que, en tanto que ya *realizado*, está en el pasado. Pero el presente y, por tanto, el pasado del proyecto están transidos y determinados por el futuro, que subsiste ahí en forma de discurso. Así que lo real creado por la Acción es lo real revelado por el pensamiento o la palabra. La Acción (= Hombre) crea el Mundo dominado por el futuro —el Mundo de la Ciencia y las Artes— en el seno del Mundo natural dominado por el presente (en la medida en que el Mundo es inanimado o «material») y por el pasado (en la medida en que el Mundo está vivo).

sariamente un comienzo y un final. Y la entidad que es Acción en su ser mismo «aparece» (en el plano fenomenológico) ante sí misma y ante las demás como irremediablemente *mortal*.

Por eso Hegel puede, en el texto citado, llamar *Muerte* a la «irrealidad» en la que consiste la Negatividad o lo Negativo. Pero si el Hombre es Acción y la Acción es Negatividad «que aparece» como Muerte, el Hombre no es, en su existencia humana o hablante, sino *muerte*: más o menos aplazada y consciente de ella misma.

Luego: dar cuenta filosóficamente del Discurso, o del Hombre en tanto que hablante, significa aceptar sin rodeos el hecho de la muerte y describir su significado y su alcance desde los tres planos filosóficos. Ahora bien, esto es precisamente lo que los filósofos anteriores a Hegel dejaron de hacer.

A Hegel esto no le sorprende. Pues él sabe que la muerte «es lo-más-terrible-que-hay» y que la aceptación de la muerte «exige una fuerza suprema». Dice que el Entendimiento exige esta aceptación. Pues el Entendimiento revela lo real y se revela a sí mismo a través de su discurso. Y como surge de la finitud, el Entendimiento sólo es verdaderamente lo que es si piensa en la muerte y habla de ella: discurso consciente de sí mismo y de su origen. Pero Hegel también sabe que la «impotente belleza» es incapaz de plegarse a las exigencias del Entendimiento. El esteta, el romántico y el místico huyen de la idea de la muerte y hablan de la Nada misma como de algo que *es*.

Ahora bien, la «vida del Espíritu» no es, dice Hegel, la «que se asusta ante la muerte y se mantiene pura ante la devastación, sino que soporta la muerte y se conserva en ella». Y es que el Espíritu es el Ser revelado a través de la palabra, y la vida del Espíritu es la existencia del filósofo o del Sabio consciente del Mundo y de sí misma. Pero el hombre toma verdaderamente conciencia de sí sólo si toma conciencia de su finitud y, por tanto, de su muerte. Pues él *es* finito y mortal.

Además, el Espíritu «sólo cobra su verdad si se encuentra consigo mismo en el desgarramiento absoluto». Pues, una vez más, el Espíritu es lo real a través del Discurso. Ahora bien, el Discurso surge en el Hombre que se opone a la Naturaleza o que niega, en la Lucha, lo dado animal que él mismo es, y, mediante el Trabajo, el Mundo natural que le es dado. El Entendimiento y su Discurso, que revelan lo Real y lo transforman así en Espíritu, surgen de ese «desgarramiento» de lo Real en Hombre y Naturaleza. Esta *oposición*, este conflicto entre el Hombre y lo Real dado, se manifiesta primero a través del carácter *erróneo* del discurso revelador humano, y no es sino al final de los tiempos, al término de la Historia, cuando el discurso del Sabio *coincide* con la realidad. Es entonces cuando

puede decirse que «el Espíritu se encuentra consigo mismo» y que «cobra su verdad», que es la revelación adecuada de la realidad. Pero él no se encuentra consigo mismo más que en y por el «desgarramiento» que se ha manifestado bajo las múltiples formas del error a lo largo del proceso histórico. Y este proceso es el de una serie de generaciones que se suceden, que nacen y que mueren, así pues, en el tiempo.

La muerte crea al Hombre en la Naturaleza y la muerte lo hace progresar hasta su destino final, que es el del Sabio plenamente consciente de sí y, por tanto, consciente de su propia finitud. Así, el Hombre no alcanza la Sabiduría o la plenitud de la conciencia de sí mientras finja ignorar, como el hombre convencional, la Negatividad, que es el fondo mismo de su existencia humana y que se manifiesta en él y a él no solamente como lucha y trabajo, sino también como muerte o finitud absoluta. El hombre convencional trata a la muerte como algo de lo que se dice: «Eso no es nada o eso es falso»; y apartando de ahí la vista lo más rápido posible, se apresura a sumirse en lo cotidiano[IV]. Pero si el filósofo quiere alcanzar la Sabiduría, debe «mirar lo Negativo a la cara y demorarse junto a éste». El «poder» del Sabio consciente de sí, que encarna al Espíritu, se manifiesta en la contemplación discursiva de la Negatividad que se revela a través de la muerte. Hegel dice que esta «demora» junto a lo Negativo es «la fuerza mágica que transforma lo Negativo en Ser-dado». Al decir eso está aludiendo a lo que, según él, es el surgimiento del Hombre en el Mundo[V]. Pues es en la Lucha, en la que el poder de lo Negativo se manifiesta mediante la aceptación voluntaria del riesgo para la vida (el Amo) o mediante la angustia que la manifestación consciente de la muerte (el Esclavo) inspira, donde el Hombre crea su ser humano, transformando así, como por acto de «magia», la Nada que él es y que se le manifiesta a él y por él en tanto que muerte en una *existencia* negadora propia del combatiente y del trabajador creadores de la Historia. Esta «demora» junto a la muerte *realiza* la Negatividad y la introduce en el Mundo natural en forma de *ser* humano. Y el Sabio, al retomar en su discurso ese contacto antropógeno con la muerte, transforma la *nada* de la descripción *errónea* del Hombre en el *ser* revelado que es la *verdad*.

Esta «fuerza mágica», continúa Hegel, es lo que anteriormente él llamó (PhG, 19)[14] el «Sujeto» o el «Yo-abstracto» del «Entendimiento». Esto significa que el pensamiento y el discurso, reveladores de lo Real, sur-

IV. Heidegger ha retomado este tema en *Sein und Zeit*: *das Man und das Gerede*.

V. Hegel habla de ello en la sección A del capítulo IV. Véase la traducción publicada en este volumen «A modo de introducción».

14. StA, 14; FMJ, 123; FAG, 73.

pues, como un «final» inmanente o «autónomo», es decir, voluntario o querido y, consecuentemente, consciente.

Por otro lado, Hegel dice que el hombre no es *individual* más que en la medida en que es mortal. Si el Espíritu (que aquí se llama «Amor») fuera infinito o inmortal, sería rigurosamente uno. Si el Espíritu se realiza como múltiple, en forma de seres humanos que se diferencian entre sí y en donde cada uno de ellos vive una vida individual propia, es únicamente porque los seres humanos o «espirituales», incluso «amantes», son mortales.

De igual modo, la «autonomía» o la *libertad* del ser humano está ligada a la muerte. Decir de un ser que es «autónomo» significa decir que es mortal.

Por último, ese fragmento también contiene la idea de la supervivencia histórica del hombre en este Mundo de aquí abajo. Los hombres se separan y desaparecen definitivamente en y por la muerte, pero viven humanamente y siguen socialmente unidos en y por sus hijos (gracias a la educación y a la tradición histórica, como veremos más adelante). El hijo implica y presupone la muerte de los padres; pero a pesar de la «negación» que las separa, entre las sucesivas generaciones hay «identidad». Y esto es precisamente lo que se llama «Historia». O, si se quiere, esto es precisamente la existencia «total», «sintética» o «dialéctica» del ser humano, donde la tesis de lo «unido» (Identidad) y la antítesis de lo «separado» (Negatividad) coinciden en la síntesis de lo «re-unido» (Totalidad). La *historicidad* (o la dialecticidad) del Hombre está entonces inseparablemente ligada al hecho de su muerte.

Todos los principales temas de la filosofía hegeliana de la muerte se encuentran ya, por tanto, en uno de sus primeros escritos. Y todos estos temas se retomarán, se precisarán y se desarrollarán en los escritos posteriores.

El tema de la diferencia esencial entre la muerte del hombre, que es la muerte propiamente dicha, y la muerte-corrupción de un ser meramente vivo, se retoma en la Introducción de la PhG.

Hegel dice ahí esto (PhG, 69: 12-16)[15]:

> Lo que está limitado a una vida natural no puede, por sí mismo, ir-más-allá (*hinauszugehen*) de su existencia-empírica (*Dasein*) inmediata [o dada]; pero se ve empujado más allá (*hinausgetrieben*) de esa existencia por otra cosa [distinta], y ese hecho-de-ser-arrancado [-y-proyectado] más allá (*Hinausgerissen werden*) es su muerte.

15. StA, 62: 37-63: 1; FMJ, 186; FAG, 151.

De nuevo, el «final» del ser natural se presenta como una ley exterior sufrida pasivamente. El ser natural es esencialmente «dado», es decir, «estático» o «idéntico» a sí mismo: todo cambio radical, que es otra cosa distinta al «desarrollo» de su «naturaleza» dada o innata, se le impone desde afuera y significa su aniquilación. El Hombre, en cambio, puede trascenderse espontáneamente a sí mismo e ir por sí mismo más allá de su «naturaleza innata» sin dejar de ser lo que él es, es decir, un ser *humano*. Pero esta trascendencia significa la muerte para el animal que le sirve de soporte. Lo único es que, en el animal *humano*, esta muerte ya no es exterior: él mismo es (en tanto que hombre) la causa de su muerte (en tanto que animal). Sólo esta muerte «autónoma» o «espontánea» puede ser consciente y también libremente aceptada o querida (riesgo para la vida). Sólo ella es verdaderamente humana, humanizadora o antropógena.

Al ser un ser negador, el hombre podría haber ido más allá de sí mismo indefinidamente (sin dejar de ser Hombre, sin necesidad de convertirse en un «*Super*-hombre»). Lo único que pone término a la autotrascendencia humana es el final del *animal* antropóforo. Por eso la muerte del hombre siempre es, en cierto modo, prematura y violenta, por oposición a la muerte «natural» del animal o de la planta, que han acabado el ciclo de su evolución. Y también por eso la trascendencia humana puede realizarse en tanto que Historia una y única a pesar (o a causa) de la sucesión de las generaciones, que en el reino animal y vegetal permanecen absolutamente separadas entre sí.

Hegel lo dice en las *Lecciones de Jena de 1803-1804* (JS I, 213: 37-41 [nota 1]):

> Los individuos mismos son primero esta muerte en-vías-de-llegar-a-ser (*werdende Tod*) [...], pero en su acto-de-llegar-a-estar-muertos (*Totwerden*) también contemplan su acto-de-llegar-a-estar-vivos {*Lebendigwerden*}. El hijo [humano] no es, como en la relación animal, el género existente, sino los padres [que se reconocen en él].

Como también veremos, es el acto autonegador, es decir, individual, libre e histórico —interrumpido por la muerte del animal que lo encarnaba—, lo que se prolonga, se consuma y se perfecciona en y por el hijo educado o criado en tanto que humano por medio de ese acto mismo.

Pero el hombre no habría podido negarse o trascenderse a sí mismo si no fuera finito o mortal. Así que la humanidad del hombre *presupone* la finitud del animal que lo encarna y, por consiguiente, presupone la muerte del hombre mismo. Y, por otro lado, el hombre también *provoca* la muerte del animal al trascender su «naturaleza» dada por medio

de la acción negadora; en última instancia, él arriesga su vida y se hace matar sin razón biológica válida. Puede decirse entonces que el hombre es una *enfermedad* mortal del animal.

Y Hegel lo dice efectivamente.

En las *Lecciones de Jena de 1803-1804* se encuentran los siguientes pasajes:

> En la medida en que el sistema universal eleva al animal al interior de sí mismo hasta el punto de que su entidad-universal queda fijada de manera opuesta (*gegen*) a su diferencia [que lo distingue de todo cuanto no es él], de que ella existe para sí misma y no coincide con esa diferencia, ahí se pone la *enfermedad*, en la que el animal quiere [ir] más allá de sí mismo. [Pero] En la medida en que él no puede organizar esa entidad-universal para sí sin relacionarla con el proceso animal [...], no hace sino transformarse en su muerte (JS I, 167: 38-168: 6).

> Con la enfermedad, el animal supera el límite de su naturaleza; pero la enfermedad del animal es el devenir del Espíritu. *En la enfermedad, la entidad-universal* [...] se aísla; lo cual [...] no puede terminar sino con la muerte (JS I, 179: 1-4 y 6-7).

> La universalidad fija de la enfermedad no hace sino aniquilar la infinitud de la oposición (*Gegensatzes*) y se transforma (*geht über*) en muerte; la universalidad del Espíritu [en cambio] logra que la oposición se mantenga (*bestehen*), toda vez que esta universalidad ha suprimido-dialécticamente (*aufgehoben*) la oposición en ella misma (JS I, 181: 20-24).

La enfermedad y la muerte del animal no son más que un truncado intento de autotrascendencia. La enfermedad es una divergencia entre el animal y el resto del mundo natural; el animal enfermo es, por así decir, expulsado de su «lugar natural» (*topos*), del *hic et nunc* que fija su particularidad y lo distingue de todo cuanto no es él. Ahora bien, separar del *hic et nunc* significa universalizar, transformar en noción *general* o concepto. Pero el animal está absolutamente determinado por su *topos*. Expulsarlo implica, por tanto, aniquilarlo, enfermarlo hasta la muerte. Pues, al contrario que el Hombre, el animal no puede «organizar lo universal dentro de sí sin relacionarlo con el proceso animal»; dicho de otra manera, no puede desarrollar en un universo de discurso (que se transformaría por medio de la acción en un mundo real técnico e histórico) la entidad particular convertida en concepto mediante su separación de su *hic et nunc* dado. Y el Hombre solamente puede hacerlo porque el animal que lo encarna es susceptible de ser expulsado de su *topos* por la enfermedad y la muerte.

El animal intenta en cierto modo trascender su «naturaleza» dada mediante la enfermedad. No lo consigue porque esa trascendencia equivale, para él, a su aniquilación. Pero el éxito del Hombre presupone este intento, y por eso la enfermedad que lleva a la muerte del animal es el «devenir del Espíritu» o del Hombre. (El Espíritu no es, pues, un Dios eterno y perfecto que se ha encarnado, sino un animal enfermo y mortal que se trasciende en el tiempo).

La universalidad que se manifiesta como enfermedad es «fija»; es decir, no es sintética, total, dialéctica. Ella destruye simplemente la «oposición» de lo Particular y lo Universal al aniquilar la particularidad del animal en y por la muerte. En cambio, la «universalidad del Espíritu», es decir, la que se manifiesta como existencia humana, mantiene la oposición de lo Particular y lo Universal al haber «suprimido-dialécticamente» esos opuestos, es decir, al haberlos sintetizado en la totalidad de la Individualidad. Pues la *universalidad* del discurso y de la acción racional se efectúa en y por la *particularidad* de un individuo humano. Pero, una vez más, esta individualidad libre e histórica presupone la *oposición* de lo Particular y lo Universal que se manifiesta como la enfermedad y la muerte de la animalidad, que también es la del Hombre.

Por eso Hegel puede decir en las *Lecciones de Jena de 1805-1806* (JS III, 160: 2-3)[16]: «El animal muere. [Pero la] Muerte del animal, [es el] devenir de la conciencia [humana]». En pocas palabras, el Hombre es la enfermedad mortal de la Naturaleza. Y por eso, al formar necesariamente parte de la Naturaleza, él es esencialmente mortal.

En su escrito de juventud, Hegel vinculaba la *libertad*, la *historicidad* y la *individualidad* del Hombre a la muerte. Y ese triple tema también lo retoma y lo precisa en sus escritos posteriores.

Consideremos primero la *libertad*.

Hegel identifica la libertad y la Negatividad en varias ocasiones. Lo hace de una manera especialmente clara en el *Sistema de la eticidad* (¿1802?), donde escribe, por ejemplo, esto:

> II. LA ENTIDAD-NEGATIVA (*DAS NEGATIVE*),
> ES DECIR (*ODER*), LA LIBERTAD, ES DECIR, EL CRIMEN
> [Título del segundo apartado (SS, 33)].
>
> [...]
>
> Esta entidad-negativa, o la libertad pura, emprende (*geht auf*), por tanto, la supresión-dialéctica (*Aufhebung*) de la entidad-objetiva de tal modo (*so*) que [...] hace de la entidad-negativa la realidad-esencial

16. FR, 142.

(*Wesen*), y niega, por consiguiente, la realidad {*Realität*} en su determinación-específica (*Bestimmtheit*) [dada], pero fija esta negación (SS, 35)[17].

La libertad, que es la realización y la manifestación de la Negatividad, consiste entonces en el acto de negar lo real en su estructura dada y en mantener la negación en forma de una obra creada por esta misma negación activa. Y esta libertad, que es Negatividad, es la «realidad-esencial» del Hombre.

Pero la Negatividad, considerada en sí misma, no es otra cosa que la Nada, la cual puede «manifestarse» como muerte. Y Hegel lo dice igualmente en varias ocasiones.

Así sucede, por ejemplo, en las *Lecciones de Jena de 1805-1806*, donde él escribe en una nota al margen (JS III, 162: 35-36 [nota 1])[18]: «Su resultado: [la] muerte, la pura *Negatividad*, el *No-ser* inmediato». Así que si, por una parte, la libertad es Negatividad, y, por la otra, la Negatividad es Nada y muerte, no hay libertad sin muerte, y solamente un ser mortal puede ser libre. Incluso puede decirse que la muerte es la última y auténtica «manifestación» de la libertad.

Ahora bien, Hegel no retrocede en absoluto ante esta consecuencia y la acepta expresamente, como lo muestran, por ejemplo, los siguientes pasajes extraídos del escrito sobre el Derecho natural y de las *Lecciones de Jena de 1803-1804*[19]:

> Este Absoluto negativo, la libertad pura, es, en su aparición-o-manifestación (*Erscheinung*), la muerte; y el Sujeto se demuestra (*erweist sich*) como libre y como absolutamente elevado por encima de toda imposición (*Zwang*) mediante la facultad (*Fähigkeit*) de la muerte. El Sujeto es el acto-de-imponer (*Bezwingung*) absoluto; y como ese acto es absoluto [...], él es el concepto de sí mismo y, por tanto, infinito y lo opuesto (*Gegenteil*) a sí mismo, es decir, absoluto {*absolute Befreiung*: liberación absoluta}; y la Particularidad pura que está en la muerte es su propio opuesto, [es decir] la Universalidad. Así que sólo hay libertad en el acto-de-imponer {*Bezwingen*} debido al hecho de que éste tiene meramente como fin (*auf* [...] *geht*) la supresión-dialéctica de una determinación-específica [dada] [...] y, así pues, debido al hecho de que ese acto, considerado en sí mismo, se comporta (*sich hält*) de manera puramente negativa (*rein negativ*) (HW 2, 479)[20].

> [L]a abstracción suprema de la libertad, es decir, la relación del imponer (*Bezwingens*) llevado hasta su supresión-dialéctica, es decir, la muerte violenta y libre (HW 2, 500)[21].

> Este *mero punto abs.*[*luto*] *de la Conciencia* [= Hombre] es el ser-absoluto (*Absolutsein*) de ésta, pero [considerada] en tanto que una entidad-negativa-o-negadora; o [en otros términos] es el ser-absoluto del individuo [considerado] en cuanto tal, en tanto que una entidad-particular-aislada (*einzelnen*). Es la libertad *de su capricho* (Eigensinns). Lo particular (*einzelne*) puede transformarse (*sich machen*) en este punto; puede abstraer de todo de-manera-absoluta, abandonarlo todo; no puede volverse dependiente, [no puede] ser sostenido (*gehalten*) por nada; puede arrancarse toda determinación-específica por la que podría ser captado (*gefasst*), y [puede] realizar en la muerte su independencia y su libertad absolutas, [puede realizarse ahí] como Conciencia absolutamente negativa-o-negadora. Pero la muerte tiene en sí la contradicción en relación con la *vida* (JS I, 207: 28-208: 5).

> Su [= del particular] libertad particular-aislada (*einzelne*) no es [nada] más que capricho, su muerte (JS I, 223: 37-38 [nota 1]).

Así pues, la muerte —entiéndase: la muerte voluntaria o aceptada con pleno conocimiento de causa— es la manifestación suprema de la libertad, al menos de la libertad «abstracta» del individuo *aislado*. El Hombre no podría ser libre si no fuera esencial y voluntariamente mortal. La libertad es la autonomía frente a lo dado, es decir, la posibilidad de *negarlo* tal y como es dado, y un hombre puede sustraerse a la opresión de *toda* condición dada (= impuesta) de la existencia gracias únicamente a la muerte voluntaria. Si el Hombre no fuera mortal y no pudiera darse muerte sin «necesidad», no se sustraería a la rigurosa determinación de la totalidad dada del Ser, en cuyo caso merecería llamarse «Dios».

La esencia de la libertad individual es, así pues, la Negatividad, que se manifiesta en estado puro o «absoluto» como muerte. Y por eso, cuando la libertad «pura» o «abstracta» se realiza en el plano social durante el transcurso de la segunda etapa de una auténtica Revolución, es de-

17. SE, 141 y 143 respectivamente.
18. FR, 143, nota 5.
19. En el original francés, Kojève atribuye equivocadamente los dos primeros pasajes al *Sistema de la eticidad* cuando, en realidad, pertenecen al texto de título «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts...» (1802).
20. DN, 56-57.
21. DN, 81.

cir, de una Revolución verdaderamente *negadora* de lo dado social, esa libertad debe manifestarse necesariamente como muerte colectiva violenta o «Terror».

Hegel lo dice muy claramente en el parágrafo de la PhG dedicado al análisis de la Revolución (PhG, 418: 5 [por abajo]-419: 5)[22]:

> La obra y la acción únicas de la Libertad general (*allgemeinen*) son, por consiguiente, la *muerte*; a saber: una *muerte* que no tiene volumen (*Umfang*) ni plenitud-o-completud (*Erfüllung*) internas, ya que lo negado [en y por esa muerte] es el punto no-pleno-ni-completo del Yo-personal (*Selbsts*) absolutamente libre; ella es, pues, la muerte más fría y la más banal, sin más significado-o-importancia que la del acto de partir una col en dos o el de beber un sorbo de agua.
>
> La sabiduría del gobierno [revolucionario] consiste en la banalidad de esta sílaba, [a eso se reduce] el entendimiento de la voluntad para hacerse cumplir (*vollbringen*).

Durante el transcurso de la segunda etapa revolucionaria, los revolucionarios que aspiran a la «libertad absoluta» se oponen en tanto que particulares aislados a lo universal encarnado en el Estado. Ellos se oponen a éste absolutamente al querer negar el Estado dado de una manera absoluta, aniquilándolo completamente. Así que el Estado no puede mantenerse, ni la voluntad *general* hacerse cumplir, más que a condición de negar esos «particulares» de una manera tan absoluta como absoluta es o quiere ser su *auto*afirmación realizada mediante la negación de las realidades *universales*. Y por eso la «sabiduría del gobierno» se manifiesta a través del Terror durante el transcurso de esta etapa. Ahora bien, hemos visto que afrontar la muerte afrontada de modo voluntario en una lucha negadora es precisamente la realización y la manifestación más auténticas de la libertad individual absoluta. Luego esta libertad se propaga en la sociedad en y por el Terror, y aquélla no puede alcanzarse en un Estado «tolerante» que no se toma a sus ciudadanos lo suficientemente en serio como para garantizarles su derecho político a la muerte.

Hegel deduce de estos análisis que la libertad, por ser esencialmente Negatividad, no puede ser ni realizarse en estado puro, ni ser querida por sí misma. La libertad (= «inconformismo») *absoluta* es Negatividad *pura*, es decir, Nada y muerte. Ahora bien, ésta contradice la vida, la existencia y el ser mismo. La Negatividad es algo, y no Nada, debido solamente al Ser (= Identidad) que ella *conserva* a la vez que lo niega. La Negación

22. StA, 390: 14-23; FMJ, 695-696; FAG, 689.

(de lo dado) sólo es *real* como *creación* (de lo nuevo) u *obra* cumplida. El Revolucionario no se aniquila a sí mismo más que en la medida en que consigue *conservar* su obra negadora al vincularla a la identidad del ser, mantenida en el recuerdo o en la tradición a través de su negación.

Esto significa que la libertad sólo se *realiza* como *Historia*, que el hombre no puede *ser* libre más que en la medida en que es *histórico* (= social, = estatal). Y al revés, sólo hay Historia allí donde hay libertad, es decir, progreso o creación, incluso negación «revolucionaria» de lo dado. Y como la libertad negadora implica y presupone la muerte, solamente un ser mortal puede ser verdaderamente histórico.

Pero la Historia presupone la muerte, incluso independientemente del hecho de que ésta encarne la libertad. Sólo hay Historia allí donde hay tradición y recuerdo histórico, por una parte, y educación y resistencia frente a ésta, por la otra. Ahora bien, todo esto presupone una secuencia de generaciones que *se suceden*, que vienen al mundo y mueren en él. Pues la vida de los hijos implica necesariamente la *muerte* de los padres.

Hegel lo dice con una extraña brutalidad en una nota al margen de sus *Lecciones de Jena de 1805-1806* (JS III, 194: 30-31 [nota 2])[23]: «Los salvajes de América del Norte matan a sus padres; nosotros hacemos lo mismo». Es cierto que el hijo *educado* por sus padres prolonga la acción social y política de éstos —que es su ser mismo—, garantizándoles así una «vida después de la muerte» en este Mundo de aquí abajo, la única «vida después de la muerte» (limitada además en el tiempo) compatible con la libertad. Pero la supervivencia histórica conserva la *universalidad* de la acción individual a la vez que aniquila su *particularidad*, toda vez que esta aniquilación es precisamente la *muerte* del individuo. Al educar al hijo, los padres preparan su propia muerte humana o histórica, pasando voluntariamente del presente al pasado.

Hegel lo dice muy claramente en las *Lecciones de Jena de 1803-1804* (JS I, 214: 2-4 y 214: 28-215: 3):

> Al educar al hijo, los padres ponen en él su conciencia ya-formada (*gewordenes*) y provocan su muerte. [...] En la educación, la *unidad inconsciente* del hijo se suprime-dialécticamente; ésta se articula en sí misma, se convierte en *conciencia* formada-o-educada; la conciencia de los padres es la materia a costa de la cual aquella unidad inconsciente se-forma-o-se-educa. Para el hijo, los padres son un oscuro e ignoto presentimiento (*Ahnden*) de sí mismo; ellos suprimen-dialécticamente el ser-en-el-interior-de-sí (*Insichsein*) simple-e-indiviso [y] comprimido (*gedrungenes*)

23. FR, 173 (nota 2).

del hijo. Lo que le dan, lo pierden; ellos mueren en él; le dan su propia conciencia. La conciencia es aquí el devenir de otra conciencia en ésta, y los padres contemplan en el devenir del hijo su [propia] supresión-dialéctica (*Aufgehobenwerden*).

La Historia es trascendencia (en el Mundo de aquí abajo). Es la «supresión-dialéctica» del Hombre que se «niega» (en tanto que dado) a la vez que se «conserva» (en tanto que ser *humano*) y se «sublima» (= progreso) mediante su autonegación conservadora. Y ese «movimiento-dialéctico» implica y presupone la finitud de lo que se «mueve», es decir, la muerte de los hombres que crean la Historia.

En tanto que finitud o temporalidad y negatividad o libertad, la muerte es, así pues, por partida doble, la base última o el móvil primero de la Historia. Y por eso el proceso histórico implica necesariamente una realización de la muerte a través de las guerras y las luchas sangrientas.

En su escrito sobre el Derecho natural (1802), Hegel afirma resueltamente la necesidad histórica de la guerra (HW 2, 481-483)[24]:

> El aspecto-positivo (*Positive*) de la forma-absoluta [= Hombre] es la moral-tradicional (*Sittliche*) absoluta, a saber: la pertenencia a un pueblo [= Estado], donde el particular sólo demuestra (*erweist*) la unión (*Einssein*) con el pueblo de manera no ambigua en el aspecto-negativo, mediante el peligro de muerte [que implica la guerra]. [...] Esa relación (*Beziehung*) de individualidad [política] a individualidad [política = Estado] es una correlación (*Verhältnis*) y, por consiguiente, una relación doble; una es la relación positiva, la igual y tranquila coexistencia (*Nebeneinanderbestehen*) de ambas en paz; la otra es la relación negativa, la exclusión de una individualidad por parte de la otra; y ambas relaciones son absolutamente necesarias. [...] Mediante ese segundo aspecto de la relación se pone la necesidad de la guerra para la forma-concreta (*Gestalt*) y para la individualidad de la totalidad de la moral-tradicional [= Estado]. La guerra, debido [precisamente] a que en ella existe la libre posibilidad de que sean aniquiladas (*vernichtet*) no solamente las determinaciones-específicas particulares-y-aisladas, sino su integridad (*Vollständigkeit*) [considerada] en tanto que vida —y esto para el Absoluto mismo, es decir, para el pueblo [= Estado]—, [la guerra] preserva la salud moral (*sittliche*) de los pueblos en su indiferencia frente a las determinaciones-específicas y frente al acostumbramiento y la fijación (*Festwerden*) de estas últimas; y del mismo modo que el movimiento de los vientos preserva a [las aguas de] los lagos del estancamiento al que una prolongada calma los condenaría, así sucede con una paz prolongada o, peor aún (*gar*), eterna [que condenaría a los pueblos al estancamiento].
>
> [...] [Pues] [C]uanto es [como el Hombre] negativo-o-negador por su propia naturaleza [que es Acción] debe seguir siendo negativo-o-negador y no volverse algo fijo-y-estable (*Festes*).

24. DN, 59-60.

Y en las *Lecciones de Jena de 1805-1806*, Hegel insiste en el hecho de que lo que hace que las guerras sean unos agentes creadores de la Historia es la presencia de la muerte en ellas (JS III, 251: 3-6 y 8-18 y nota 1)[25]:

> La condición-de-soldado y la guerra son el sacrificio objetivamente-real del Yo-personal, el peligro de muerte para el particular, el contemplar (*Anschauen*) su Negatividad abstracta e inmediata, del mismo modo que la guerra es igualmente el Yo-personal inmediatamente positivo de lo particular [...], de modo que [en la guerra] cada uno, en tanto que este particular, se crea (*macht*) a sí mismo como poder (*Macht*) absoluto, se contempla como [siendo] absolutamente libre, como Negatividad universal [que existe] para sí y realmente contra otro (*Anderes*). Esto se le permite (*gewährt*) al particular en la guerra: ésta es un crimen [cometido] *para lo Universal* [= Estado]; el fin [de la guerra] es la conservación [mediada por la negación] del todo [= Estado] contra el enemigo, que se apresta a destruir ese todo. Esta enajenación (*Entäusserung*) [de lo Particular en lo Universal] debe tener precisamente esta forma abstracta, estar privada-de-individualidad; la muerte debe recibirse y darse fríamente; no por medio de un combate comentado (*statarische*) en el que el particular vea al adversario y lo mate con un odio inmediato; no, la muerte se da y se recibe en-el-vacío (*leere*), {nota 1:} *impersonalmente*, por la explosión de la pólvora.

La guerra mortífera, por tanto, garantiza la libertad histórica y la historicidad libre del Hombre. El Hombre no es histórico más que en la medida en que participa activamente en la vida del Estado, y esta participación tiene su culmen en el riesgo voluntario para su vida que hay en una guerra puramente política. Asimismo, el hombre no es verdaderamente histórico o humano más que en la medida en que es, al menos en potencia, un guerrero.

Hegel lo ha dicho con todas las letras en el *Sistema de la eticidad* (¿1802?). Él todavía admitía ahí la división irreductible de la sociedad en tres «estamentos» (*Stände*) o clases: campesinos, industriales/comerciantes y nobleza. Los dos primeros «estamentos» trabajan, pero no luchan ni arriesgan su vida por el Estado. La nobleza, en cambio, es esencialmente

25. FR, 224 y nota 3.

guerrera, lo que le permite llevar una vida auténticamente humana aun siendo ociosa e improductiva, y aun aprovechándose de los productos del trabajo de las otras clases: «Su trabajo no puede ser otro que el de la guerra, o una formación-educadora (*Bilden*) para ese trabajo» (SS, 58)[26]. Ahora bien, quien realiza la Historia es la nobleza y nada más que la nobleza. Las otras clases sólo la sufren, y lo único que pueden hacer es contemplar pasivamente el proceso histórico encarnado en la existencia política y guerrera de los nobles.

Hegel lo dice con un lenguaje sumamente «metafísico», incluso schellingeano, pero muy claro aun así (SS, 59)[27]:

> La primera utilidad [del estamento de la nobleza guerrera] consiste en el hecho de que es la forma-concreta moral {*sittliche*}, real y absoluta, constituyendo así para ellos [= los otros dos estamentos] la imagen de lo Absoluto [= Estado] que existe-como-un-ser-dado (*seienden*) y que se mueve [-dialécticamente, = históricamente], [lo cual es] la contemplación real más elevada que exige la naturaleza moral {*sittliche*}. Por su propia naturaleza, esos estamentos [no guerreros] se quedan en esta contemplación. Ellos no están en el concepto absoluto por medio del cual ésta [entidad], que sólo está puesta (*gesetzes*) por su conciencia como una entidad-exterior (*Äusseres*), sería su propio Espíritu, absoluto, que se mueve [-dialécticamente], y que superaría (*überwände*) todas sus diferencias y determinaciones-específicas [dadas]. Que su naturaleza moral alcance esta contemplación es una ventaja que le permite el primer estamento [de la nobleza guerrera].

Después, y especialmente en la PhG, Hegel ya no admitirá esta concepción «feudal» de la sociedad. La existencia de una clase de guerreros ociosos e improductivos no es, para él, sino un fenómeno histórico transitorio. Pero el tema de la necesidad histórica de la guerra se retoma en la PhG.

Hegel dice ahí, entre otras cosas, esto (PhG, 324: 10-32)[28]:

> Por una parte, la comunidad (*Gemeinwesen*) puede, así pues, organizarse en sistemas de autonomía personal y de propiedad [privada], de derecho [privado] real y personal; los modos de trabajo para fines en principio particulares-y-aislados de ganancia y de goce, [pueden] articularse de igual forma en asociaciones (*Zusammenkünften*) propias y volverse-autónomas. [Pero] El Espíritu de la asociación general [= Estado] es la *unidad-indivisa* (Einfachheit) y la realidad-esencial (*Wesen*) *negativa-o-negadora* de esos sistemas que se aíslan. Para no dejarlos arraigarse y fijarse (*festwerden*) en ese proceso-de-aislamiento —a consecuencia de lo cual el todo se descompondría y el Espíritu se volatilizaría—, el gobierno debe hacer tambalear de cuando en cuando esos sistemas por medio de guerras, debe dañar y perturbar (*verwirren*) con ello el orden y el derecho a la autonomía que éstos se han otorgado (*zurechtgemachte*), y, mediante el trabajo impuesto [de la guerra], darles a sentir su amo, [es decir] la muerte, a los individuos que, hundiéndose (*sich vertiefend*) en esos sistemas, se desligan del todo y se encaminan al *ser-para-sí* [aislado] inviolable y a la seguridad de la persona [privada]. Mediante esta disolución (*Auflösung*) de la forma de lo subsistente-fijo-y-estable (*Bestehens*), el Espíritu [= Estado] evita-el-peligro de la caída (*Versinken*) de la [existencia-empírica de la] moral-tradicional [= histórica o humana] en la existencia-empírica (*Dasein*) natural, y conserva y eleva el Yo-personal de su conciencia en la *libertad* y en su *fuerza*.

26. SE, 167.
27. SE, 168.
28. StA, 298: 5-25; FMJ, 552-553; FAG, 537.

Es cierto que el texto se encuentra en el parágrafo dedicado al análisis del Estado antiguo (cap. VI, A, a). Ahora bien, el Amo, el ciudadano del Estado pagano, es, por definición, ocioso e improductivo. Como no trabaja, no «niega» la Naturaleza exterior a él. Su actividad verdaderamente humana, es decir, libre o negadora, se reduce a la negación de su propia «naturaleza» innata. Y esta negación tiene su culmen en el riesgo voluntario de la vida al que se expuso en una lucha por puro prestigio, en una guerra puramente política, desprovista de toda «necesidad vital». El Estado pagano, donde los ciudadanos son guerreros ociosos e improductivos, no puede ser verdaderamente humano, es decir, libre e histórico, más que en y por las guerras de prestigio que lleva a cabo de cuando en cuando.

El Esclavo y el exEsclavo trabajador pueden, en principio, humanizarse mediante su trabajo, sin arriesgar la vida. Pues, al trabajar, ellos «niegan» lo real exterior dado y, como consecuencia de ello, se transforman a sí mismos. En principio, entonces, el Estado en donde los ciudadanos trabajan podría renunciar a las guerras sin descomponerse en tanto que Estado o entidad verdaderamente humana. Pero Hegel dice en el texto citado que, en términos prácticos, un Estado esencialmente pacifista deja de ser un Estado propiamente dicho y se convierte en una asociación privada, industrial y comercial que tiene como fin supremo el bienestar de sus miembros, es decir, la satisfacción precisamente de sus deseos «naturales», incluso animales. Por tanto, es la participación en la lucha política sangrienta lo que a fin de cuentas eleva al hombre por encima del animal y hace de él un ciudadano.

Sea como sea, el fin último del devenir humano es, según Hegel, la síntesis de la existencia guerrera del Amo y de la vida laboriosa del Esclavo. El Hombre que está plenamente satisfecho con su existencia, y que acaba por eso mismo la evolución histórica de la humanidad, es el Ciudadano del Estado universal y homogéneo, es decir, el trabajador-soldado de los ejércitos revolucionarios de Napoleón, según Hegel. Así que la guerra (por el Reconocimiento) termina la Historia y lleva al Hombre a su perfección (= satisfacción). De este modo, el Hombre no puede perfeccionarse más que en la medida en que es mortal y en que acepta con conocimiento de causa el riesgo para su vida.

Una vez establecido el Imperio universal y homogéneo ya no hay, ciertamente, ni guerras ni revoluciones. A partir de ese momento, el hombre puede vivir ahí sin arriesgar su vida. Pero la existencia verdaderamente humana es entonces la del Sabio, que se limita a *comprenderlo* todo sin *negar* o *modificar* nunca nada (salvo trasladar las «esencias» de lo real al discurso). Esta existencia no es, pues, ni *libre* ni *histórica* en el sentido propio de estas palabras, en el sentido que Hegel mismo les atribuye cuando habla del Hombre anterior al final de la Historia. La libertad y la historicidad propiamente dichas están unidas a la muerte: solamente un ser mortal puede ser libre e histórico, siempre y cuando acepte la idea y la realidad de su muerte y pueda arriesgar su vida sin «necesidad» alguna, en función de una «idea» o un «ideal».

Por último, la *individualidad* humana también está condicionada por la muerte. Ésta puede deducirse si se admite, con Hegel, que sólo se puede ser individual si se es libre, y que no se puede ser libre sin ser finito o mortal. Pero esta consecuencia también se deriva directamente de la definición hegeliana del Individuo.

El Individuo, para Hegel, es una síntesis de lo Particular y lo Universal. La *particularidad* sería algo puramente «dado», «natural», animal, si no estuviera asociada, en la *individualidad* humana, a la *universalidad* del discurso y de la acción (toda vez que el discurso proviene de la acción). Ahora bien, la acción de lo particular —y siempre es un *particular* quien actúa— sólo es verdaderamente *universal* si representa y realiza la «voluntad general» de una «comunidad» (*Gemeinwesen*), es decir, de un Estado a fin de cuentas. El hombre es verdadera y realmente universal, aun siendo todavía particular, sólo si actúa como ciudadano (*contra* su interés «privado», particular); la individualidad humana se manifiesta y se efectúa sólo en y por el Estado, pues éste le atribuye al *particular* una realidad y un valor *universalmente* reconocido. Pero la acción por y para el Estado tiene su culmen en el riesgo para la vida (particular) por fines puramente políticos (= universales); un ciudadano que se niega a

arriesgar su vida por el Estado pierde su ciudadanía, es decir, el reconocimiento universal. Así que, a fin de cuentas, el hombre puede ser un *individuo* porque puede *morir*.

Hegel lo dice de manera muy clara en las *Lecciones de Jena de 1803-1804* (JS I, 222: 10-22):

> Este ser-dado de la supresión-dialéctica (*Aufgehobensein*) de la totalidad particular [es decir, del Ciudadano, del Individuo] es la totalidad [considerada] en tanto que absolutamente universal, en tanto que *Espíritu* absoluto [= Pueblo, = Estado]. Es el Espíritu en tanto que Conciencia absolutamente real. La totalidad particular [es decir, el Individuo] se contempla [en el Estado, en tanto que Ciudadano] como [totalidad] ideal, suprimida-dialécticamente; y ésta ya no es particular; ella es para sí misma, por el contrario, esa supresión-dialéctica de sí misma, y sólo es reconocida [como Ciudadano], sólo es *universal* [como Ciudadano], en tanto que ésta [totalidad] suprimida-dialécticamente. La Totalidad [= lo Universal] en tanto que Particularidad [es decir, la Individualidad] se pone en (*an*) sí misma como una totalidad meramente posible, que no existe-para-sí, meramente [como una totalidad] siempre lista, en su mantenerse-en-la-existencia (*Bestehen*), para la muerte, [como una totalidad] que ha renunciado a sí misma, que existe, en verdad, como totalidad particular, en tanto que familia o en la propiedad [privada] y el goce [personal], pero de modo que esa relación [puramente particular que es la familia, la propiedad y el goce] es, para ella misma, una [relación] ideal, y se demuestra (*erweist*) como sacrificándose a sí misma.

El hecho de que la Individualidad implique y presuponga la finitud o la muerte también puede mostrarse de otra manera.

Lo Universal es la *negación* de lo Particular en tanto que Particular. Si se quiere transformar una entidad concreta (= particular) en concepto (= universal), en «noción general», hay que separarla del *hic et nunc* de su existencia-empírica (este perro está aquí y ahora, pero el concepto «este perro» está «siempre en todas partes»). De igual modo, si se quiere *realizar* la individualidad transformando la particularidad de la existencia en universalidad humana, hay que separar *realmente* al hombre de su *hic et nunc*. Pero, para el *animal* humano, esa separación real equivale a la muerte, pues al dejar de existir aquí y ahora, ya no existe en absoluto (en tanto que *muerto*, ese perro también está «siempre en todas partes»). Así, la penetración real de lo Universal en lo Particular es la culminación de la finitud de este último, es decir, su muerte efectiva. Y si la existencia *humana* puede ser universal aun siendo todavía particular, es decir, si el Hombre puede *existir* en tanto que individuo, es únicamente porque la univer-

salidad de la muerte puede presentarse en él mientras vive: idealmente, en la conciencia que tiene de esa muerte; y realmente, mediante el riesgo voluntario para su vida (toda vez que la conciencia presupone el riesgo).

Hegel insiste en varias ocasiones en el hecho de que la muerte es la manifestación y, si puede decirse así, la «realización» última de lo Universal en la existencia-empírica. Lo dice, entre otros lugares, en las *Lecciones de Jena de 1805-1806* y en la PhG:

> La muerte es el aspecto de la división del género [en Particularidad y Universalidad] y la liberación perfecta de los elementos-constitutivos [que son lo Particular y lo Universal]; [la muerte es] la unidad inmediata del Ser-dado (*Seins*), *pero en su concepto* es el *Yo-personal* (Selbst) universal *que existe en tanto que universal* (JS III, 273: 9-12)[29].

> En la muerte, el poder absoluto, el *dueño* de lo *particular*; es decir, la voluntad común [= universal] se ha convertido en el *Ser-dado* puro [que es el cadáver del ciudadano que el Estado ha matado] (JS III, 216: 36-37 [nota 2])[30].

> Esta Universalidad a la que llega lo Particular *en cuanto tal* es el *Ser-dado puro, la muerte*; [...] la muerte es la culminación-o-la-perfección (*Vollendung*) y el trabajo supremo que el individuo en cuanto tal [es decir, en tanto que Particular] emprende para la comunidad [= Estado = Universal] (PhG, 321: 31-32 y 322: 7-9)[31].

Así, la «facultad de la muerte» (*Fähigkeit des Todes*) es la condición necesaria y suficiente no solamente de la libertad y de la historicidad del hombre, sino también de su universalidad, sin la cual no sería verdaderamente individual.

«El verdadero ser del Hombre es su *acción*», dice Hegel. Ahora bien, la Acción es la realización de la Negatividad, que se manifiesta en el plano «fenoménico» como muerte. Entiéndase: como muerte consciente y voluntaria, es decir, *libremente* aceptada, sin ninguna *necesidad* vital. Semejante aceptación de la muerte se produce cuando el hombre arriesga

29. FR, 246. La edición alemana que cita Kojève (G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie I [Sämtliche Werke]*, ed. de G. Lasson y J. Hoffmeister, Felix Meiner, Leipzig, 1932, vol. XIX, 254: 4-8; cf. asimismo *supra* la «Nota del traductor») sitúa este fragmento en el período de 1803-1804, pero las actuales investigaciones lo datan en el contexto de 1805-1806, por lo que está recogido como apéndice en la edición crítica de los cursos de esos años.

30. FR, 192, nota 2.

31. StA, 295: 29-30 y 296: 4-6; FMJ, 548 y 549; FAG, 533.

conscientemente su vida en función del mero deseo de «reconocimiento» (*Anerkennen*), de su mera «vanidad». El deseo de reconocimiento es el deseo de un *deseo*, es decir, no de un ser *dado* (= natural), sino de la presencia de la *ausencia* de ese ser. Ese deseo *trasciende*, por tanto, lo dado natural, y, en cuanto se *realiza*, crea un ser trans-natural o *humano*. Pero el deseo no se *realiza* más que en la medida en que éste tiene más poder que el ser dado natural, es decir, en la medida en que lo *aniquila*. El ser aniquilado en función de un deseo de reconocimiento desaparece, eso es verdad; pero su desaparición es la de un ser *humano*, es una *muerte* en el sentido propio del término. Y esta aniquilación del animal es la creación del Hombre. Es verdad que el Hombre se aniquila a sí mismo en su *muerte*. Pero mientras esta muerte *perdure* como voluntad consciente del riesgo para la vida y con vistas al reconocimiento, el Hombre se mantendrá en la existencia-empírica como ser *humano*, es decir, como un ser trascendente respecto al ser *dado*, a la Naturaleza.

El Hombre aparece (o se crea) entonces por primera vez en el Mundo (dado) natural como combatiente de la primera Lucha sangrienta por puro prestigio. Esto significa que un ser no puede constituirse como ser humano más que a condición de ser finito o mortal (es decir, un «ser vivo»). Y esto significa asimismo que un ser no puede vivir humanamente más que a condición de «realizar» su muerte: tomando conciencia de ella, «soportándola», siendo capaz de afrontarla voluntariamente. Ser Hombre significa para Hegel, por tanto, poder y saber morir. «El verdadero ser del Hombre» es, pues, en última instancia, su muerte en tanto que fenómeno *consciente*[VI].

La idea de la Lucha sangrienta por el reconocimiento, que genera la relación de Dominación y Servidumbre, aparece en los escritos de Hegel hacia 1802 (SS, 28-30)[32]. Pero es sobre todo en las *Lecciones de Jena de 1803-1804* donde Hegel insiste ampliamente en esta idea. El tema reaparece en las *Lecciones de Jena de 1805-1806*. Y, en la PhG (1806), la noción del valor *antropógeno* de la Lucha y del Riesgo para la vida se pone definitivamente de manifiesto y se formula de manera perfectamente clara.

VI. Heidegger dirá, siguiendo a Hegel, que la existencia humana (*Dasein*) es una «vida para la muerte» (*Leben zum Tode*). El Cristiano también lo decía mucho antes que Hegel. Pero, para el Cristiano, la muerte no es sino un tránsito al más-allá: no acepta la muerte propiamente dicha. El hombre cristiano no se enfrenta a la Nada. Se relaciona en su existencia con un «ultra *mundo*» esencialmente *dado*. Así que en él no se da la «trascendencia» (= libertad) en el sentido hegeliano y heideggeriano del término.

32. SE, 135-137.

Éstos son, en primer lugar, algunos pasajes extraídos de las *Lecciones de Jena de 1803-1804*. Hegel comienza diciendo que la mera *posesión* puramente «natural» que se observa en el animal sólo se convierte en *propiedad* esencialmente humana, es decir, en una posesión *reconocida*, incluso jurídica, en y por una lucha a muerte que se inicia con vistas al reconocimiento. Uno no arriesga su vida en esta lucha por puro prestigio para poseer realmente la cosa en disputa; uno la arriesga para hacer reconocer su *derecho* exclusivo a la posesión. Y este derecho sólo se vuelve *real*, y el «sujeto jurídico» (= ser específicamente humano) sólo se realiza, en y por ese riesgo, y, en última instancia, en y por la muerte.

Hegel se expresa como sigue:

> Lo particular no es una Conciencia [= Hombre] más que en la medida en que cada particularidad de su posesión (*Besitz*) y de su ser-dado aparece como vinculada a su realidad-esencial (*Wesen*) total, [como] incluida (*aufgenommen*) en su Indiferencia, en la medida en que *pone* cada elemento-constitutivo (*Moment*) *como* [lo que es] *él mismo*; pues esto es la Conciencia, el ser-ideal del Mundo. Por consiguiente, [incluso] la lesión {*Verletzung*} de una de sus particularidades es infinita; esa lesión es un ultraje absoluto, un ultraje [considerado] como un todo, un ultraje a su honor; y el enfrentamiento con motivo de cada-cosa particular es una lucha por el todo. La cosa [en disputa], [es decir] la determinación-específica, no es considerada en absoluto como un valor, como una cosa; al contrario, ella está completamente aniquilada, es completamente ideal; lo único que tiene ésta es el hecho de que está referida a mí, de que yo soy una Conciencia, de que esa cosa ha perdido su oposición frente a mí [volviéndose mi propiedad reconocida]. Ambos [adversarios], que se reconocen y quieren saberse mutuamente reconocidos como esta totalidad de las particularidades, se enfrentan en tanto que esta totalidad. Y el significado-y-la-importancia (*Bedeutung*) que ellos se otorgan mutuamente es: [a)] que cada uno aparezca en la conciencia del otro como quien lo excluye de toda la *extensión* de su particularidad [es decir, de todo cuanto ésta posee]; b) que ese otro sea, en esta exclusión suya [o exclusividad], realmente [una] totalidad. Ninguno de los dos puede demostrarle al otro esto con palabras, afirmaciones, amenazas o promesa[s]. Pues el lenguaje no es sino la existencia ideal de la Conciencia, mientras que aquí se oponen entidades-objetivamente-reales, es decir, entidades-absolutamente-opuestas, entidades-que-existen-absolutamente-para-sí, y su relación es una relación meramente práctica, [que es] objetivamente-real en sí misma. El término-medio (*Mitte*) de su reconocimiento (*Anerkennens*) debe ser objetivamente-real en sí mismo. *Por consiguiente, ellos deben-necesariamente* (müssen) *lesionarse* {verletzen} *el uno al otro*; el hecho de que cada uno de ellos se ponga como totalidad exclusiva en la particularidad de su existencia debe-necesariamente volverse objetivamente-real. El ultraje es necesario (JS I, 217: 14-219: 12).

> Y este enfrentamiento debe y debería (*muss und soll*) tener lugar, pues el hecho de que el particular en cuanto tal sea una Razón (*Vernunft*), [una] Indiferencia {*vernünftige Indifferenz*: Indiferencia racional}, no puede conocerse más que en la medida en que cada particularidad de su posesión y de su ser-dado esté puesta en esta Indiferencia [¿?], y en que se relacione con ésta en tanto que [un] todo. Esto no puede mostrarse más que en la medida en que él compromete toda su existencia para su conservación [como propietario], [en] que no se divide en absoluto. Y esta demostración se acaba únicamente con la muerte (JS I, 217: 35-36 [nota 2] y 218: 9-13 [continuación de nota 2]).

El hombre no debe arriesgar su vida en una lucha a muerte por puro prestigio solamente para hacer reconocer su propiedad y hacerse reconocer como propietario (= sujeto o persona jurídica). Debe hacerlo también con vistas al reconocimiento de su realidad y de su valor humanos en general. Ahora bien, según Hegel, el Hombre no es humanamente *real* ni realmente *humano* más que en la medida en que es *reconocido* en cuanto tal. Luego para ser humano y *manifestarse* y *aparecer* en cuanto tal, el Hombre debe poder morir y saber arriesgar su vida.

Hegel lo expresa como sigue:

> Cada uno de los dos no puede ser reconocido por el otro más que en la medida en que su manifestación multiforme (*mannigfaltige Erscheinung*) le es indiferente, [en que] se demuestra como infinito en cada particularidad de su posesión y venga cada ofensa (*Verletzung*) [yendo] hasta la muerte [del ofensor]. Y esta ofensa debe-necesariamente tener lugar, ya que la Conciencia [= Hombre] debe-necesariamente tener como fin (*auf* [...] *gehen*) este reconocimiento; los particulares deben-necesariamente ofenderse {*verletzen*} mutuamente para conocerse (*sich erkennen*) y [saber] si están dotados-de-razón [= humanos]. Pues la Conciencia es esencialmente tal que la totalidad del particular se expone y sigue siendo la misma en ese acto-de-convertirse-en-otra-distinta (*Anderswerden*), tal que la totalidad del particular está en otra conciencia y es la conciencia del otro, y tal que en ésta reside precisamente esa subsistencia absoluta de la totalidad [propia] que ella tiene para sí misma; es decir, [que la Conciencia es esencialmente tal] que ella debe ser reconocida por la otra. Pero el hecho de que mi totalidad, [considerada] como [la] de un particular, sea en la otra conciencia precisamente esa totalidad que-existe-para-sí, [es decir, el hecho de] que ella sea reconocida, respetada, sólo

puedo saberlo mediante la manifestación de la maniobra (*Handelns*) del otro frente a mi totalidad; y de-igual-modo, el otro debe al mismo tiempo aparecérseme como una totalidad, al igual que yo aparezco así ante él. Si ellos se comportan negativamente [al evitarse], si se dejan mutuamente [en paz], entonces ninguno de los dos aparece ante el otro como [una] totalidad, ni el ser-dado de uno [aparece] como una totalidad en la conciencia del otro, ni la presentación (*Darstellen*) ni el reconocimiento. El lenguaje, las explicaciones, la promesa no son este reconocimiento; pues el lenguaje no es sino un término-medio ideal [entre ambos]; éste desaparece como aparece, no es un reconocimiento permanente (*bleibendes*), real (JS I, 218: 20-41 [continuación de nota 2 de 217]).

Cada particular debe ponerse en tanto que totalidad en la conciencia del otro de tal modo que, para la conservación de una particularidad cualquiera, comprometa contra éste toda su totalidad apareciente, su vida [misma]; y de-igual-modo, cada una debe tener como fin la muerte de la otra. Yo no puedo conocerme en la conciencia del otro como esta totalidad particular [es decir, como individuo o persona] más que en la medida en que me pongo en su conciencia como siendo, en mi exclusión [de ese otro], una totalidad de la exclusión, [es decir, como] teniendo como fin su muerte. Al tener como fin su muerte, yo mismo me expongo a la muerte, arriesgo mi propia vida. Yo caigo en la contradicción de querer afirmar-o-imponer (*behaupten*) la particularidad de mi ser-dado y de mi posesión, y de que esa afirmación se transforma en su opuesto, [a saber: en el hecho de que] yo sacrifico toda esta posesión y la posibilidad de todas las posesiones y goces, [de que yo sacrifico] la vida misma. Al ponerme como la totalidad de la particularidad, yo me suprimo-dialécticamente a mí mismo en tanto que totalidad de la particularidad; yo quiero ser reconocido en este ámbito de mi existencia, en mi ser-dado y en mi posesión; pero eso yo lo transformo en esto: que yo suprimo-dialécticamente esta existencia y que en verdad no soy reconocido como dotado-de-razón [= humano], como totalidad, más que en la medida en que, al tener como fin la muerte del otro, arriesgo mi propia vida y suprimo-dialécticamente este ámbito de mi existencia, [es decir] la totalidad de mi particularidad.

Este reconocimiento de *la particularidad de la totalidad conlleva, por tanto, la nada de la muerte*. Cada uno debe-necesariamente conocer si el otro es una Conciencia absoluta [= Hombre]. Cada uno debe-necesariamente ponerse en una relación tal frente al otro que éste salga a la luz; él debe-necesariamente ofenderle {*verletzen*}, y cada uno solamente puede saber si el otro es [una] totalidad [= individualidad o persona] obligándolo a ir hasta la muerte (*bis auf den Tod treibt*); y de-igual-modo, cada uno solamente se demuestra a sí mismo como [siendo una] totalidad yendo hasta la muerte. Si uno se queda parado antes

(*innerhalb*) de la muerte, si solamente se demuestra ante el otro como comprometiendo la pérdida de una parte o de la totalidad de la posesión, como [arriesgando] heridas, pero no la vida misma, entonces él es para el otro, de-manera-inmediata, una no totalidad; él no es absolutamente para sí; se convierte en el esclavo del otro. Si se queda parado {ante el otro: *an dem andern*} antes de la muerte y abandona el combate (*Streit*) antes de matar, entonces no se ha demostrado en tanto que totalidad ni reconoce al otro en cuanto tal.

Este reconocimiento de los particulares es, pues, en sí mismo, una contradicción absoluta: el reconocimiento no es sino el ser-dado de la Conciencia, [considerada] en tanto que totalidad, en otra Conciencia; pero en la medida en que la [primera] Conciencia se vuelve objetivamente-real, suprime-dialécticamente a la otra Conciencia [matándola]; debido a eso, el reconocimiento se suprime-dialécticamente a sí mismo. Éste no se realiza, sino que, por el contrario, deja de ser [= existir] en la medida en que (*indem*) es [= existe]. Y, aun así, la Conciencia sólo es [= existe] al mismo tiempo como un acto-de-ser-reconocida por otro, y sólo es al mismo tiempo Conciencia en tanto que unidad (*Eins*) numérica absoluta, y [ésta] debe-necesariamente ser reconocida en cuanto tal; pero esto significa que ella debe-necesariamente tener como fin la muerte de la otra y la suya propia, y ella sólo es [= existe] en la realidad-objetiva de la muerte (JS I, 219: 37-221: 30).

La realidad *humana* es, en última instancia, así pues, la «realidad-objetiva de la *muerte*»: el Hombre no sólo es *mortal*, es la *muerte* encarnada, *es* su propia muerte. Y al contrario que la muerte «natural», puramente biológica, la muerte en la que consiste el Hombre es una muerte «violenta», a la vez consciente de sí misma y voluntaria. La muerte humana, la muerte del hombre y, por consiguiente, toda existencia verdaderamente humana, son, por tanto, si se quiere, un *suicidio*.

Hegel lo dice con todas las letras en las *Lecciones de Jena de 1805-1806* (JS III, 203: 5-8)[33/VII]:

> A la Conciencia [= al hombre metido en la Lucha por el reconocimiento] [considerada] en tanto que conciencia le aparece que tiene como fin la *muerte* de otro; pero [en sí o para nosotros, es decir, en verdad] ella tiene como fin su propia muerte; [ella es] suicidio en la medida en que se expone al *peligro*.

33. FR, 180.

VII. Hegel no dedicó más que cuatro páginas (JS III, 200-204) {FR, 178-181} al análisis de la Lucha por el reconocimiento, y en ellas no dice nada verdaderamente nuevo.

Ahora bien, el ser dado (animal) se crea como ser *humano* solamente en la Lucha por el reconocimiento, únicamente mediante el riesgo para la vida que ésta implica. Así que el ser mismo del Hombre «aparece» o se manifiesta como un *suicidio* aplazado, como diría Hegel, como un suicidio «mediado» (*vermittelt*) por la Acción negadora que produce la conciencia discursiva del exterior y de sí. El Hombre es un ser que se suicida, o que al menos es capaz de suicidarse (*Fähigkeit des Todes*). La existencia humana del Hombre es una *muerte* consciente y voluntaria por venir.

Hegel retoma y precisa el tema de la Lucha por el reconocimiento en la PhG[VIII]. Él insiste en su carácter *antropógeno*: el Hombre puede crearse como Hombre desde el animal sólo en y por esta Lucha. Y Hegel precisa que lo importante en esa Lucha no es la voluntad de matar, sino la de exponerse al peligro de muerte sin necesidad alguna, sin estar obligado a ello en tanto que animal. La *verdad* del Reconocimiento se alcanza a través del peligro de muerte al que uno se expone voluntariamente en una Lucha por puro prestigio. La «verdad», es decir, la realidad-revelada y, por tanto, la realidad misma. Ahora bien, el Hombre no es humanamente *real* más que en la medida en que es *reconocido*. Luego lo que se constituye o se crea en y por el acto voluntario de afrontar la muerte es la *realidad* humana misma.

Así, Hegel mantiene y refuerza en la PhG la idea fundamental de las *Lecciones de Jena de 1803-1804*, donde asimila la autocreación del Hombre con la realización de su muerte. Pero abandona la paradoja que había sostenido al principio. Es cierto que él continúa diciendo que la muerte significa para el hombre su total y definitiva aniquilación (PhG, 145, último párrafo)[34]. Pero ya no dice que la *realización* del Hombre solamente puede llevarse a cabo por completo en la *muerte* efectiva, es decir, por medio precisamente de la *aniquilación*. En el texto en cuestión, él dice expresamente que para realizar al ser humano basta con el mero *riesgo* para la vida. El ser que ha arriesgado voluntariamente su vida, pero que ha escapado a la muerte, puede *vivir* humanamente, es decir, mantenerse en tanto que hombre en la existencia-empírica (*Dasein*) dentro del Mundo natural.

Y el Hombre comprende precisamente mediante el riesgo para la vida que él es esencialmente *mortal*, en el sentido de que no puede *existir* humanamente fuera del animal que le sirve de soporte a su conciencia-de-sí.

El hombre que ha iniciado la Lucha por el reconocimiento debe seguir con vida para poder *vivir* humanamente. Pero él no vive *humanamente* más

VIII. Véase más arriba la traducción comentada de la sección A del capítulo IV, publicada «A modo de introducción» a este volumen (pp. 51-75).

34. StA, 132; FMJ, 294; FAG, 253.

que en la medida en que otro le *reconoce*. Así que su adversario también debe escapar a la muerte. El combate debe parar antes de matar, contrariamente a lo que Hegel decía en las *Lecciones de Jena de 1803-1804* (JS I, 221).

En esas *Lecciones*, Hegel admitía dicha eventualidad. Ésta se produce cuando uno de los dos adversarios rechaza el riesgo para su vida y se somete al otro, volviéndose su Esclavo, es decir, reconociéndole sin ser a su vez reconocido. Pero rechazar el riesgo implica quedarse en los límites de la animalidad. El Esclavo no es, pues, un ser verdaderamente humano, y un «reconocimiento» por su parte no puede, por consiguiente, realizar la humanidad del reconocido. Así, el auténtico reconocimiento solamente puede efectuarse en y por la *muerte*, que *aniquila* al que reconoce y, en consecuencia, al reconocimiento mismo y al reconocido en tanto que reconocido, es decir, en tanto que ser verdaderamente humano. De ahí la paradoja.

En la PhG, Hegel evita esta paradoja al admitir la humanidad del Esclavo y, por tanto, el valor antropógeno de su reconocimiento del Amo. ¿Pero cómo justifica la humanidad del ser que ha *rechazado* precisamente subordinar su vida animal al deseo humano y antropógeno del Reconocimiento?

El Amo se humaniza (se realiza en tanto que Amo, es decir, como ser específicamente humano) mediante el reconocimiento por parte del Esclavo, un reconocimiento que aquél le impone a éste tras aceptar el *riesgo* «contranatural» que el futuro Esclavo rechaza. En cuanto al Esclavo mismo, él se humaniza (se realiza en tanto que Esclavo, lo cual también es un modo de ser específicamente humano) mediante la *conciencia* que toma de su finitud esencial al sentir angustia ante la muerte, toda vez que esta muerte se le aparece *en el transcurso de una Lucha por el reconocimiento*, es decir, como algo que no es una necesidad puramente biológica.

Al igual que el Amo, el Esclavo es consciente de sí, es decir, es esencialmente *humano* en su existencia empírica. Es cierto que, al principio, en su estado incipiente por así decir, el Esclavo sólo es humano en potencia, mientras que la humanidad del Amo es «objetivamente-real», puesto que es efectivamente reconocida. Sin embargo, el Hombre, mediante la Lucha, se crea a la vez como Amo y Esclavo, y ambos son específicamente humanos. Y lo son, en última instancia, por el hecho de que ambos han estado en presencia de su muerte.

El Esclavo realiza y perfecciona su humanidad al *trabajar* al servicio del Amo. Pero ese Trabajo servil o sirviente no tiene una virtud antropógena más que en la medida en que surge de la Angustia ante la muerte y en que viene acompañado por la conciencia de la finitud esencial de quien sirve con su trabajo.

Al contrario que el Amo, que queda fijado para siempre en su humanidad de Amo, el Esclavo desarrolla y perfecciona su humanidad, servil al principio. Se eleva hasta el pensamiento discursivo y elabora la noción abstracta de libertad; y él también se crea a sí mismo como Ciudadano libre y, al final, plenamente *satisfecho*, al transformar el Mundo dado mediante su Trabajo, efectuado al Servicio de la comunidad. Así que él es el Hombre propiamente dicho, el individuo que crea libremente la Historia, no el Amo. Pero no olvidemos considerar que el Servicio y el Trabajo no son libres y creadores más que en la medida en que se efectúan con la Angustia que surge de la conciencia de la muerte. Luego es la conciencia de la muerte lo que, a fin de cuentas, humaniza al Hombre y constituye la base última de su humanidad.

Si hay asesinato y lucha sangrienta por el reconocimiento es para que haya «suicidio» o riesgo *voluntario* para la vida. Pero ese riesgo mismo, que se realiza en el Amo, está ahí para que tenga lugar en el Esclavo la experiencia de la muerte, la cual le revela su propia finitud. Y la vida en presencia de la muerte es la «vida del Espíritu», es decir, la vida específicamente humana que puede alcanzar su perfección o la plenitud de la satisfacción.

El Hombre es el único ser en el mundo que *sabe* que debe morir, y puede decirse que *él es* la conciencia de su muerte: la existencia verdaderamente humana es una conciencia existente de la muerte, o una muerte consciente de sí. Como la perfección del hombre es la plenitud de la conciencia de sí y el Hombre es esencialmente finito en su ser mismo, el culmen de la existencia humana es la aceptación consciente de la finitud. Y la plena comprensión (discursiva) del sentido de la muerte constituye esta Sabiduría hegeliana, que acaba la Historia al procurarle al Hombre la Satisfacción.

Pues, al alcanzar la Sabiduría, el Hombre comprende que lo único que le garantiza la libertad absoluta es su finitud o su muerte, que no solamente le libera del Mundo dado, sino también de lo dado eterno e infinito que sería Dios si el Hombre no fuera mortal. Y la conciencia de esta libertad absoluta satisface el infinito orgullo del Hombre, que constituye el fondo mismo de su existencia humana y el móvil último e irreductible de su acto de autocreación.

De manera general, la antropología hegeliana es una teología cristiana laicizada. Y Hegel se da perfectamente cuenta de ello. Repite en varias ocasiones que todo cuanto dice la teología cristiana es absolutamente verdadero, siempre y cuando no se aplique a un Dios trascendente imaginario, sino al Hombre real que vive en el Mundo. El teólogo hace antropología sin darse cuenta de ello. Cuando Hegel explica que

su objeto real no es Dios, sino el Hombre histórico o, como a él le gusta decir, «el Espíritu del pueblo» (*Volksgeist*), no hace sino tomar verdaderamente conciencia del saber denominado «teo-lógico».

Hegel expresa claramente esta concepción, entre otros lugares, al final de las *Lecciones de Jena de 1805-1806* (JS III, 257: 7-19 y 27 [añadido a nota 1])[35]:

> La Religión [en general] es el Espíritu representado [-como-una-entidad-exterior] (*vorgestellte*); [ella es] el Yo-personal (*Selbst*) que no hace coincidir (*nicht zusammen bringt*) su conciencia pura con su conciencia objetivamente-real, [y] para la que el contenido de aquélla se [le] opone en ésta como otra-entidad-distinta. [En otros términos, el Religioso es el hombre que no sabe que cuando cree que habla de Dios, está hablando, en realidad, de sí mismo].
>
> La idea de la Religión absoluta [o cristiana] [...] es esta idea especulativa de que el Yo-personal, [o] la entidad-objetivamente-real, es [el] pensamiento, [de que] realidad-esencial (*Wesen*) y ser-dado (*Sein*) [son] lo mismo. Esto se pone [= se expresa] de tal modo que *Dios*, [es decir] *la realidad-esencial absoluta y trascendente* (jenseitige), *se ha convertido en Hombre*, en este *ser-objetivamente-real* de aquí; pero también de tal modo que esta realidad-objetiva se ha suprimido-dialécticamente, se ha convertido en [una realidad] pasada, y [que] este Dios, que es [por una parte] realidad-objetiva [particular dada] y [por la otra] realidad-objetiva suprimida-dialécticamente, es decir, universal, es lo mismo que el Espíritu-del-pueblo {*der Geist der Gemeine*}; Dios sólo es el Espíritu de la comunidad {*der Geist als Volksgeist*} [cristiana] en tanto que inmediatez [es decir, en tanto que representado (*vorgestellt*) como un mero hombre llamado «Jesús»] {: añadido a la nota 1}. *Éste es el contenido* de esta Religión [cristiana]: *Dios es Espíritu*.

Hegel está, así pues, de acuerdo con el Cristianismo en decir que lo «Absoluto» o la Totalidad de lo que *es* no consiste en Identidad, Ser-dado, Sustancia o Naturaleza, sino en Espíritu, es decir, en Ser-revelado a través de la Palabra o la Razón discursiva (*Logos*). Pero, para el Cristiano, ese Espíritu «absoluto» es un Dios trascendente, mientras que, para Hegel, es el Hombre-en-el-Mundo. Y esta radical e irreductible diferencia se reduce, a fin de cuentas, a esto: que el Espíritu cristiano es eterno e infinito, mientras que el Espíritu que tiene en mente Hegel es esencialmente finito o mortal. La teo-logía se transforma en antropo-logía al introducir ahí la idea de la muerte. Y al tomar esa idea al pie de la letra,

35. FR, 229 y nota 2 bis.

es decir, al suprimir las nociones de vida después de la muerte y de resurrección, se llega a la antropología *verdadera* o hegeliana.

Hegel también se da perfectamente cuenta de esto, y lo dice claramente cuando interpreta el mito evangélico en una nota al margen relacionada con el pasaje citado (JS III, 257: 35-36 [nota 3])[36]: «No es este hombre el que muere, sino lo *divino* [en cuanto tal]; y precisamente a causa de eso (*eben dadurch*), lo divino se convierte en Hombre». Así, al demostrar que la conciencia, la conciencia de sí, la voluntad razonada y la razón discursiva implican y presuponen la finitud o la muerte, Hegel demuestra que el «Espíritu absoluto», o la totalidad del Ser revelado, no es un Dios eterno que crea el Mundo a partir de la Nada, sino el Hombre que niega desde siempre el Mundo natural dado, donde él mismo nace y muere en tanto que humanidad histórica.

En última instancia, el Dios de la teología cristiana (de inspiración antigua o pagana) es el Ser-dado (*Sein*) eternamente idéntico a sí mismo que se realiza y se revela en y por el Mundo natural, y que no hace sino manifestar la esencia y el poder de existir del Ser que *es*. El Hombre de Hegel, en cambio, es la Nada (*Nichts*) que aniquila el Ser-dado que existe en tanto que Mundo, y él nadea (en tanto que tiempo histórico real o Historia) en y por esa aniquilación de lo dado.

La base última de la existencia-empírica (*Dasein*) natural o «divina» es el *Ser-dado* o el poder (*Macht*) de permanecer eternamente *idéntico* a sí mismo. En cambio, la base última de la existencia-empírica humana, el origen y el inicio de la realidad humana, es la *Nada* o el poder de la *Negatividad*, que sólo se realiza y se manifiesta mediante la transformación de la *identidad* dada del *ser* en la *contradicción* creadora del *devenir* «dialéctico» o histórico, donde nada existe más que en y por la Acción (que es, si se quiere, la realidad-esencial o la «esencia» del Hombre) y donde el agente no es lo que *es* (en tanto que dado) y *es* lo que no es (desde siempre). Si bien la Naturaleza o «Dios» son el Ser que *es* (en tanto que Espacio real o «físico»), el Hombre es la Nada que *nadea* (en tanto que Acción o Tiempo real, «histórico») al «suprimir-dialécticamente» lo que *es* y al *crear* lo que no es. Esta idea central y básica de la filosofía hegeliana, la idea de que el fundamento del origen de la realidad-objetiva (*Wirklichkeit*) y de la existencia-empírica (*Dasein*) humanas es la Nada que se manifiesta o se revela en tanto que Acción negadora o creadora, libre y consciente de sí misma, se expresa claramente en un bello texto «romántico» de las *Lecciones de Jena de 1805-1806* que Hegel dictaba mientras escribía la PhG.

36. FR, 230, nota 1.

Éste es el texto (JS III, 172: 18-173: 2, 31 y 33-34 [notas 1 y 2])[37]:

> El Hombre es esa noche, esa vacía Nada, que lo contiene todo en su simplicidad-indivisa (*Einfachheit*): una riqueza de un número infinito de representaciones, de imágenes que no le vienen precisamente a la mente, o [también] que no están como realmente-presentes (*gegenwärtige*). Lo que existe aquí es la noche, la interioridad-o-intimidad (*Innere*) de la Naturaleza: [el] *Yo-personal puro*. En las representaciones fantasmagóricas es noche cerrada: aquí surge entonces bruscamente una cabeza ensangrentada, allá otra figura (*Gestalt*) blanca; y éstas desaparecen también bruscamente. Ésta es la noche que se ve cuando miramos a un hombre a los ojos: [uno hunde entonces su mirada] en una noche que se vuelve *terrible* (furchtbar); [en ese momento] se presenta ante (*hängt entgegen*) nosotros la noche del mundo.
>
> {Nota 2:} *Poder* (Macht) *de extraer de esa noche las imágenes o de dejarlas caer ahí*: {nota 1:} *posición-autónoma* (Selbstsetzen) [es decir, creación libre], *conciencia interior, Acción* (Tun). {Cuerpo del texto de nuevo:} La entidad que-existe-como-un-ser-dado (*das Seiende*) se ha retirado a esa noche; pero el movimiento [-dialéctico] de ese poder se ha puesto igualmente.

La Historia es el movimiento dialéctico del poder que mantiene en el Ser a la Nada que el Hombre es. Y este poder mismo se realiza y se manifiesta como Acción negadora o creadora: Acción negadora de lo dado que el Hombre mismo es, o acción de la *Lucha* que crea al Hombre histórico; y Acción negadora de lo dado que es el Mundo natural donde vive el animal, o acción de *Trabajo* que crea el Mundo cultural, fuera del cual el Hombre no es sino Nada pura, y donde sólo se diferencia de la Nada *por un cierto tiempo*[IX].

37. FR, 154 y notas 4 y 5.

IX. Inducido a error por la tradición ontológica monista, Hegel extiende a veces a la Naturaleza su análisis de la existencia humana o histórica. Dice entonces que todo cuanto *es* consiste, en última instancia, en un anonadamiento de la Nada (lo que, evidentemente, no tiene ningún sentido, y conduce a una filosofía de la naturaleza indefendible). Lo dice, por ejemplo, cuando desarrolla su filosofía de la Naturaleza (de inspiración schellingeana) en las *Lecciones de Jena de 1805-1806*: «Las tinieblas son Nada {*ist nichts*}; del mismo modo que el espacio y el tiempo no son {*nicht sind*}; del mismo modo que, en general, todo es Nada {*Nichts ist*}» (JS III, 77: 19-20) {FR, 70}. Heidegger ha retomado los temas hegelianos de la muerte, pero ha dejado de lado los temas complementarios de la Lucha y del Trabajo; asimismo, su filosofía no consigue dar cuenta de la Historia. Marx mantiene los temas de la Lucha y del Trabajo, y su filosofía es así esencialmente «historicista», pero deja de lado el tema de la muerte (aun admitiendo que el hombre es mortal); por eso él no ve (y menos aún ciertos «marxistas») que la Revolución es sangrienta (tema hegeliano del Terror) no solamente de hecho, sino también esencial y necesariamente.

III

ESTRUCTURA DE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

La PhG no puede comprenderse más que a condición de contemplar sus articulaciones dialécticas. Ahora bien, el propio Hegel sólo muy raramente las explicita. El siguiente análisis tiene como objetivo indicárselas al lector.

La PhG es una descripción *fenomenológica* de la existencia humana. Esto significa que la existencia humana se describe ahí tal y como se le «aparece» (*erscheint*) o se le «manifiesta» a quien la vive. En otros términos, Hegel describe el contenido de la conciencia de sí del hombre cuya existencia está dominada bien por una de las actitudes existenciales tipo que se encuentran siempre en todas partes (primera parte), bien por la actitud característica de una época histórica destacable (segunda parte). Como el hombre se llama en la PhG «Conciencia» (*Bewusstsein*), Hegel señala que se trata de una descripción *fenomenológica*, diciendo que él describe la actitud en cuestión tal y como existe «para la Conciencia misma» (*für das Bewusstsein selbst*).

Pero el propio Hegel escribe la PhG tras haberla pensado, es decir, tras haber integrado en su mente *todas* las posibles actitudes existenciales. Conoce, por tanto, la *totalidad* de la existencia humana, y la ve, por consiguiente, tal y como es en realidad o en verdad (*in der Tat*). Al poseer así el «saber absoluto», él ve una actitud dada, parcial o históricamente condicionada, de modo distinto a como la ve el hombre que la realiza. Para éste se trata de una actitud que él cree que es total y la única posible o, al menos, admisible. Hegel, en cambio, sabe que se trata de un fragmento o de una etapa de la formación de la existencia integral. Y él es el único que ve los vínculos que unen esos fragmentos entre sí, así como el orden de las etapas.

La explicitación de estos vínculos y de este orden le garantiza a la descripción fenomenológica (que, de lo contrario, sería puramente literaria)

un carácter «científico» o filosófico. Por eso Hegel enmarca las descripciones hechas desde el punto de vista de quien está siendo descrito (*für es*) dentro de análisis escritos desde el punto de vista del «saber absoluto», que es el punto de vista del propio Hegel. En estos encuadres, Hegel describe entonces las actitudes existenciales tal y como se le «aparecen» a él, o, como él dice, «para nosotros» (*für uns*), toda vez que ese «nosotros» lo comprenden el propio Hegel y el lector. Ahora bien, Hegel ve las cosas tal y como son en verdad o en realidad, o, como él dice, «en sí» (*an sich*). Por eso dice indistintamente «en sí o para nosotros» (*an sich oder für uns*) o simplemente «en sí», o también «para nosotros», cuando quiere subrayar que se trata no de una descripción *fenomenológica*, sino de un análisis filosófico o *científico* de la situación.

Desafortunadamente, Hegel omite a menudo la fórmula sacramental, y los límites entre las descripciones *für es* y los análisis *für uns* no son siempre, así pues, fáciles de establecer. Más aún cuando él intercala a veces en las descripciones, sin avisar al lector, comentarios escritos desde el punto de vista del Saber absoluto (*für uns = an sich*). Pero, en principio, esos comentarios no deberían existir, y cada descripción *für es* debería estar precedida de una introducción en la que Hegel señalase el lugar que el elemento constitutivo o la etapa histórica en cuestión ocupan en la totalidad simultánea y consecutiva de la existencia humana; y debería estar seguida de una especie de conclusión en la que explicitase el porqué y el cómo «auténticos» de la transformación del elemento o de la etapa histórica que se está considerando en el elemento o en la etapa que resulta de ello (por medio de su «supresión dialéctica»). En cuanto a las transformaciones «dialécticas» *vividas* por quienes las sufren (o más exactamente, por quienes las provocan), éstas se describen en las partes fenomenológicas (*für es*).

El principal objetivo del análisis que sigue es señalar los límites entre las partes fenomenológicas y las *introducciones* y *transiciones* que las enmarcan y que han sido escritas en su totalidad desde el punto de vista del Saber absoluto (*für uns*). El análisis también explicita las articulaciones dialécticas (triádicas) de las partes fenomenológicas mismas, indicando los *comentarios* intercalados *für uns*.

La distinción entre *für es* y *für uns* desaparece en el capítulo VIII, pues éste describe la conciencia de sí del Sabio que posee el Saber absoluto, es decir, la del propio Hegel, que se «aparece» a sí mismo (*für es*) tal y como es en realidad (*an sich*) y también tal y como se le aparece a quienes verdaderamente (*für uns*) le comprenden. Así que la descripción fenomenológica coincide aquí con el análisis filosófico o «científico». Sin embargo, esta coincidencia del *für es* y el *für uns* sólo se efectúa al final del capítu-

lo. Por eso éste tiene una *introducción* general; y su primera sección, una *introducción* y una *transición*.

Evidentemente, el Prefacio (*Vorrede*) y la Introducción (*Einleitung*) de la PhG están completamente escritos desde el punto de vista del Saber absoluto (*für uns*).

Las dos primeras cifras entre paréntesis indican la página y la línea de la edición de Hoffmeister (Meiner, Leipzig, 1937); y las tres últimas, el volumen, la página y la línea de la traducción francesa de Hyppolite (Aubier, París, 1941)[1].

Prefacio e Introducción

Prefacio	PhG	StA	FMJ	FAG
1. El objetivo que se propone Hegel: el *Sistema* científico.				
a. Imposibilidad de una verdad parcial.	9: 2	3: 2	11	55
b. La verdad es un saber total y ordenado.	11: 34	5: 32	114	59
2. El punto de partida: crítica de la filosofía de la época y especialmente de la de Schelling.				
a. Característica general de la época.	12: 27	6: 28	115	61
b. Los signos precursores de una nueva era.	15: 26	9: 35	118	65
3. El camino que conduce al objetivo: la PhG.				
a. La Sustancia en cuanto Sujeto.	19: 24	13: 36	123	71
b. El sistema de la Ciencia.	23: 21	18: 7	128	79
c. El lugar de la PhG en el *Sistema*.				
α. La PhG como Introducción al Sistema.	24: 31	19: 22	130	81
β. La PhG como Primera Parte del Sistema.	28: 18	24: 9	134	89
γ. La PhG como ciencia de las experiencias de la Conciencia.	32: 1	28: 7	138	95
4. El medio para alcanzar el objetivo: el método.				
a. El método histórico.	35: 5	31: 4	143	99
b. El método matemático.	35: 20	31: 18	143	101
c. El método filosófico o *científico*.	39: 10	34: 39	148	107
d. Los métodos pseudo-filosóficos.				

1. En nuestro caso se usarán las ediciones referidas hasta aquí, distribuidas en columnas.

α. El «razonamiento».	48: 37	44: 8	160	121
β. La «razón natural» o el «sentido común».	54: 20	49: 22	169	131
5. El resultado: su aceptación como criterio de la verdad por parte del público.	57: 21	52: 16	172	135

Introducción	PhG	StA	FMJ	FAG
1. La necesidad de una PhG.				
a. El conocimiento: crítica de Kant.	57: 2	63: 2	179	143
b. El *fenómeno*: crítica de Fichte y Schelling.	65: 24	59: 15	181	145
2. El tema de la PhG.				
a. El Saber parcial y la PhG como el camino que conduce al Saber total.	66: 39	60: 27	183	147
b. El Saber total.	68: 19	62: 5	185	151
3. El método de la PhG.				
a. El criterio de la verdad.	70: 10	63: 33	187	153
b. La experiencia.	73: 3	66: 22	191	157

Primera Parte
Los elementos constitutivos de la existencia humana
(= A. Conciencia y B. Conciencia de sí; = caps. I-IV)

Libro I. Los elementos cognitivos (= A. Conciencia; = Caps. I-III).	PhG	StA	FMJ	FAG
Capítulo I (= cap. I): la actitud de la Sensación.				
A. *Introducción*.	79: 4	69: 3	197	163
B. *Dialéctica*.				
1. El objeto de la Sensación: el *esto*.				
a. Introducción.	80: 31	70: 21	198	165
b. Dialéctica del *nunc*.	81: 18	71: 6	199	165
Comentario sobre el lenguaje.	82: 7-18	71: 34-72: 5	200	167
Dialéctica del *hic*.	82: 19	72: 6	201	167
c. Transición.	82: 28	72: 15	201	167
2. El sujeto de la Sensación: el *Yo-abstracto*.				

LIBRO I. LOS ELEMENTOS COGNITIVOS (= A. CONCIENCIA; = CAPS. I-III).	PhG	StA	FMJ	FAG
a. Introducción.	82: 39	72: 25	201	167
b. Dialéctica del *hic et nunc*.	83: 15	72: 40	202	169
c. Transición.	83: 39	73: 24	203	169
Comentario crítico contra Krug.	83: 39-84: 8	73: 24-33	203	169
3. La Sensación en su conjunto.				
a. Introducción.	84: 9	73: 34	203	169
b. Dialéctica del *nunc*.	85: 18	75: 1	205	171
Dialéctica del *hic*.	86: 16	75: 38	206	173
C. *Conclusión*.				
1. Resumen.	86: 33	76: 14	206	173
2. Crítica del «realismo ingenuo».	86: 39	76: 20	206	173
Comentario sobre el Deseo.	87: 21-88: 2	76: 40-77: 20	207-208	175
3. Transición.	88: 30	78: 7	209	177
Capítulo II (= cap. II): la actitud de la Percepción.				
A. *Introducción*.				
1. La Percepción en su conjunto.	89: 14	79: 3	211	179
2. El objeto de la Percepción.				
a. Introducción.	90: 10	79: 34	212	179
Comentario sobre el término Aufheben.	90: 27-32	80: 14-19	213	181
b. El objeto en cuanto Universal positivo.	90: 33	80: 20	213	181
Comentario.	91: 9-28	80: 36-81: 15	213-214	181
c. El objeto en cuanto Universal negativo.	91: 29	81: 16	214	181
d. El objeto en cuanto un todo.	92: 13	82: 1	215	183
3. El sujeto de la Percepción.	92: 37	82: 24	216	183
B. *Dialéctica*.				
1. Introducción.	93: 19	83: 5	217	185
2. El objeto de la Percepción.	93: 24	83: 10	217	185
3. El sujeto de la Percepción.				
a. Introducción.	94: 24	84: 9	219	187

LIBRO I. LOS ELEMENTOS COGNITIVOS (= A. CONCIENCIA; = CAPS. I-III).	PhG	StA	FMJ	FAG
b. El Yo como *medio* y la Cosa como *unidad*.	95: 15	84: 39	220	187
c. El Yo como *unidad* y la Cosa *medio*.	95: 34	85: 18	220	189
d. La Cosa como *unidad* y *medio*.	97: 3	86: 27	222	191
4. La Percepción en su conjunto.	97: 19	87: 3	223	191
Comentario.	98: 1-5	87: 25-29	224	191
C. *Conclusión*.				
1. Transición.	99: 6	88: 30	226	193
2. *Comentario crítico dirigido contra la filosofía del* common sense.	100: 13	89: 37	227	195
Capítulo III (= cap. III): la actitud del Entendimiento.				
A. *Introducción*.				
1. Resumen de los dos primeros capítulos.	102: 28	93: 3	233	201
2. Tema del cap. III.	103: 4	93: 14	233	201
B. *Dialéctica*.				
1. El Universal *incondicionado*.				
a. Introducción.	103: 37	94: 8	235	203
b. Dialéctica.	104: 29	94: 38	236	203
2. La *Fuerza*.				
a. Introducción.	105: 20	95: 30	237	205
Comentario.	106: 13-28	96: 20-37	238-239	207
b. La *Fuerza única*.	106: 29	96: 38	239	207
c. El *Juego de fuerzas*.				
α. Dialéctica.	107: 31	97: 39	240	209
Comentario.	108: 28-109: 13	98: 36-99: 21	242	211
β. Transición.	109: 14	99: 22	243	211
3. Lo *Interno* y el *Fenómeno*.				
a. Introducción.	110: 14	100: 20	244	213
b. Dialéctica.				
α. El *Mundo suprasensible*.				
I. Introducción.	112: 5	102: 9	247	217

LIBRO I. LOS ELEMENTOS COGNITIVOS (= A. CONCIENCIA; = CAPS. I-III).	PhG	StA	FMJ	FAG
Comentario contra Kant.	112: 8-18	102: 12-21	247	217
Comentario contra la teología cristiana.	112: 20-23	102: 23-27	247	217
II. Dialéctica.	113: 29	103: 32	249	219
III. Transición.	114: 28	104: 30	251	221
β. El *Reino de las leyes* (la ciencia newtoniana).				
I. Introducción.	115: 6	105: 9	251	221
II. Dialéctica.	115: 16	105: 19	252	221
Comentario contra Newton.	115: 29-116: 10	105: 31-106: 13	252-253	221-223
Comentario explicativo y crítico.	117: 4-118: 34	107: 7-108: 36	254-256	225-227
III. Transición.	119: 34	109: 36	258	229
Comentario.	121: 1-19	111: 2-19	260	231
γ. El *Mundo invertido.*				
I. Introducción.	121: 20	111: 20	260	231
II. Dialéctica.	122: 32	112: 30	262	233
Comentarios sobre la filosofía de la naturaleza.	122: 4-13 122: 37-123: 3	112: 3-12 112: 35-113: 1	261-262 262-263	231-233 233
Comentarios sobre el crimen y el castigo.	122: 13-31 123: 3-8 123: 31-124: 4	112: 12-29 113: 1-5 113: 29-114: 1	261-262 263 264	233 233 235
III. Transición.	124: 25	114: 21	265	235
c. Transición.	124: 32	114: 28	265	235
Comentario.	125: 3-9	114: 39-115: 7	265-266	237
C. *Conclusión.*				
1. Resultado del cap. III y del Libro I, y transición al cap. IV: la noción de *Vida.*	125: 20	115: 16	266	237
2. Resumen de los tres primeros capítulos y transición al cap. IV y al Libro II: la noción de *Conciencia de sí.*	126: 31	116: 27	268	239

LIBRO II. LOS ELEMENTOS EMOCIONALES Y ACTIVOS (= B. CONCIENCIA DE SÍ; = CAP. IV)	PhG	StA	FMJ	FAG
Introducción general: la noción de Conciencia de sí.				
A. Resumen del Libro I y lugar del Libro II en el conjunto de la PhG.	133: 4	120: 3	275	245
B. Análisis de la *Conciencia de sí* considerada como resultado de la dialéctica del Libro I; tema de la dialéctica del Libro II.	134: 6	120: 35	276	245
C. Análisis *ontológico* de la *Vida* (que normalmente debe formar parte de la *Logik*).	135: 39	122: 31	279	249
Comentario.	136: 27-40	123: 19-33	280	249-251
Capítulo I: la actitud del Deseo (corresponde a la actitud de la Sensación).				
A. *Introducción: Vida y Conciencia de sí.*	138: 21	125: 12	282	253
B. *Dialéctica.*	139: 1	125: 32	283	253
Comentario sobre la Vida.	139: 31-39	126: 22-30	284-285	255
Comentario sobre el Espíritu.	140: 28-39	127: 18-28	286	255-257
Capítulo II (= cap. IV, sección A): la actitud de la Lucha por el reconocimiento (corresponde a la actitud de la Percepción).				
A. *Introducción.*	141: 5	127: 33	286	257
Comentario.	142: 33-36	129: 12-14	289	259
B. *Dialéctica.*				
1. La *Lucha a muerte.*				
a. Introducción.	143: 19	129: 37	290	261
b. Dialéctica.	144: 8	130: 4	291	261
c. Transición.	145: 27	132: 1	294	263
2. La *Dominación.*	146: 5	132: 19	294	265
3. La *Servidumbre.*	147: 36	134: 7	297	267
Comentario.	149: 34-150: 18	136: 4-27	300-301	271

LIBRO II. LOS ELEMENTOS EMOCIONALES Y ACTIVOS (= B. CONCIENCIA DE SÍ; = CAP. IV)	PhG	StA	FMJ	FAG
Capítulo III (= cap. IV, sección B): la actitud de la Libertad (corresponde a la actitud del Entendimiento).				
A. *Introducción.*	151: 5	136: 31	301	271
Comentario sobre el Pensamiento.	152: 2-20	137: 21-39	303-304	273
B. *Dialéctica.*				
1. El *Estoicismo.*				
a. Introducción.	152: 30	138: 9	304	273
Comentario.	153: 23-27	138: 40-139: 4	305-306	275
b. Dialéctica.	153: 28	139: 5	306	275
Comentario.	154: 2-9	139: 19-26	306	275-277
c. Transición.	154: 30	140: 5	307	277
2. El *Escepticismo.*				
a. Introducción.	154: 38	140: 12	308	277
b. Dialéctica.	155: 29	141: 2	309	279
c. Transición.	156: 29	142: 1	310	279
3. La *Conciencia desgraciada.*				
a. Introducción.	158: 13	143: 23	313	283
Comentario.	158: 25-36	143: 34-144: 5	313	283
b. Dialéctica.				
α. La actitud judía.	159: 13	144: 20	314	283
β. Transformación de la actitud judía en actitud cristiana.	160: 14	145: 21	316	285
Comentario.	160: 38-161: 17	146: 5-24	317-318	287
γ. La actitud cristiana.				
I. Introducción.	162: 6	147: 13	319	289
II. El *Sentimiento íntimo*: actitud religiosa contemplativa.	162: 30	147: 37	320	289
Comentario.	162: 34-40	147: 40-148: 7	320	289
III. La *Acción exterior*: actitud religiosa activa.	164: 36	150: 1	323	293

LIBRO II. LOS ELEMENTOS EMOCIONALES Y ACTIVOS (= B. CONCIENCIA DE SÍ; = CAP. IV)	PhG	StA	FMJ	FAG
IV. El *Sacrificio de sí*: actitud religiosa ascética.				
i. Introducción.	167: 35	152: 35	328	297
ii. El Fraile.	168: 19	153: 19	329	299
iii. El Sacerdote.	169: 3	154: 2	330	299
iv. El Laico.	170: 30	155: 26	332	301
C. *Conclusión*: transición a la actitud arreligiosa descrita en el cap. V.	171: 28	156: 23	334	303

SEGUNDA PARTE
LAS ACTITUDES EXISTENCIALES CONCRETAS (= C. RAZÓN; = CAPS. V-VIII)

LIBRO I. LAS ACTITUDES APOLÍTICAS: EL INTELECTUAL (= CAP. V)	PhG	StA	FMJ	FAG
Introducción general: la noción de *Razón.*				
A. Característica general de la actitud *racional*, es decir, arreligiosa y apolítica o «individualista», incluso «idealista».	175: 4	157: 3	337	305
B. Crítica del *Idealismo.*				
1. El idealismo de Fichte.	176: 23	158: 13	339	307
2. El idealismo de Kant.	178: 14	160: 2	342	309
Comentario.	179: 2-15	160: 30-161: 4	343	311
C. Tema del Libro I	180: 29	162: 18	345	313
Capítulo I (= cap. V, A): El Científico.				
A. *Introducción.*				
1. Característica general de la actitud científica.	183: 3	164: 2	348	315
2. El tema del capítulo.	183: 21	164: 19	348	315

LIBRO I. LAS ACTITUDES APOLÍTICAS: EL INTELECTUAL (= CAP. V)	PhG	StA	FMJ	FAG
Comentario.	183: 25-184: 11	164: 23-36	348-349	317
3. Articulaciones del capítulo.	185: 8	165: 33	350	317
B. *Dialéctica.*				
1. Las ciencias de la naturaleza (= cap. V, A, a).				
a. La Física mecanicista.				
α. Introducción.	185: 14	166: 2	351	319
β. La *Descripción de las cosas.*	185: 29	166: 17	351	319
Comentario.	186: 32-36	167: 18-22	353	321
γ. El análisis: las *Propiedades específicas.*	186: 37	167: 23	353	321
δ. La explicación: las *Leyes.*				
I. Introducción.	188: 37	169: 22	356	323
II. La Experiencia pasiva.	189: 24	170: 5	357	325
Comentario.	189: 26-190: 2	170: 7-23	357-358	325
III. El Experimento activo.	191: 15	171: 34	359	327
Comentario.	191: 32-192: 17	172: 11-35	360-361	329
IV. Los «Principios» físicos.	192: 17	172: 35	361	329
b. La Biología vitalista (Kielmeyer, etc.).				
α. Introducción.	192: 37	173: 14	362	329
β. Las Relaciones funcionales.	193: 24	174: 1	363	331
Comentario.	194: 27-37	175: 2-12	364-365	333
γ. La Teleología.	195: 7	175: 22	365	333
Comentario.	197: 37-198: 28	178: 9-38	370-371	337-339
δ. El «Principio» interno y la Forma exterior.				
I. Introducción.	199: 11	179: 20	372	339
Comentario.	199: 30-33	179: 38-180: 1	372-373	341
II. El «Principio» interno.				

LIBRO I. LAS ACTITUDES APOLÍTICAS: EL INTELECTUAL (= CAP. V)	PhG	StA	FMJ	FAG
i. Introducción.	199: 40	180: 7	373	341
ii. La Sensibilidad, la Irritabilidad y la Reproducción.	201: 36	182: 4	376	345
iii. La Forma orgánica.	205: 37	186: 1	381	351
iv. Transición a la concepción *c.*	207: 13	187: 15	383	353
Comentario.	209: 24-210: 35	189: 23-190: 32	387-389	357-359
III. La Forma exterior.	210: 36	190: 33	389	359
Comentario.	211: 37-212: 17	191: 33-192: 12	390-391	361
IV. Transición general a la concepción *c.*	212: 18	192: 13	391	361
c. El Universo concebido como organismo (Schelling).				
α. Introducción.	212: 35	192: 29	392	361
β. La Materia.	213: 9	193: 3	393	363
γ. La Vida.	216: 12	196: 2	397	367
Comentarios.	217: 34-218: 2 218: 24-29	197: 22-29 198: 11-15	399-400 400	369 371
δ. El Cosmos.	218: 30	198: 16	401	371
d. Transición.	219: 28	199: 13	403	373
Comentario.	219: 34-220: 8	199: 18-29	403-404	373
2. La Psicología de las «facultades» innatas (= cap. V, A, b).				
a. Introducción.	221: 24	201: 5	406	377
b. Las Leyes lógicas.	222: 1	201: 20	406	377
Comentario.	223: 13-20	202: 32-38	408	379
c. Las Leyes psicológicas.	223: 21	202: 39	408	379
d. Las Leyes de la determinación del individuo por el medio social.	225: 16	204: 25	411	383
e. Transición: el Hombre-en-el-mundo.	226: 23	205: 31	412	385

LIBRO I. LAS ACTITUDES APOLÍTICAS: EL INTELECTUAL (= CAP. V)	PhG	StA	FMJ	FAG
3. La Antropología naturalista (= cap. V, A, c).				
a. Introducción.	227: 19	206: 25	414	385
b. La Acción y el Órgano.	229: 5	208: 10	416	389
c. La *Fisiognomía* (Lavater).				
α. Exposición.	230: 28	209: 24	418	391
Comentario.	231: 13-18	210: 7-12	419	391
β. Crítica.	233: 4	211: 36	421	395
d. La *Frenología* (Gall).				
α. Introducción.	237: 38	216: 20	429	403
β. Exposición.	238: 23	217: 4	429	403
Comentarios.	240: 31-40 241: 11-20	219: 8-17 219: 29-37	433 434	407-409
γ. Crítica.	243: 39			
C. *Transición.*				
1. Resultado de la dialéctica de 3.	249: 30	222: 14	437	411
Comentario.	250: 8-25	228: 19-35	445-446	423
2. Resumen del capítulo.	250: 26	228: 36	446	423
Comentario.	252: 2-6	230: 12-15	448	425
3. Resultado del capítulo.	252: 23	230: 32	449	425
Capítulo II (= cap. V, B): El Hedonista y el Moralista.				
A. *Introducción.*				
1. Tema de los caps. V-VIII: del Individuo aislado al Ciudadano del Estado universal y homogéneo.	255: 5	233: 14	453	431
2. Tema del cap. V, B-C: característica general del Intelectual (trata de vivir en el Estado como si estuviera solo en el mundo: «individualismo»).				
a. Característica general del Estado y la Historia.	256: 17	234: 18	455	431
b. El Intelectual y el Estado.				

LIBRO I. LAS ACTITUDES APOLÍTICAS: EL INTELECTUAL (= CAP. V)	PhG	StA	FMJ	FAG
α. Introducción.	258: 29	236: 28	458	435
β. El Intelectual *ya no es* Ciudadano (del Estado prerrevolucionario).	258: 34	236: 33	458	435
γ. El Intelectual aún no es Ciudadano (del Estado posrevolucionario).	259: 25	237: 25	459	437
δ. El Intelectual burgués prerrevolucionario: los primeros síntomas de la *ideología* (pero no de la *acción*) revolucionaria.	260: 4	238: 3	460	437
3. Tema del cap. V, B: del «individualismo» existencial a la existencia literaria.	261: 7	239: 4	462	439
B. *Dialéctica.*				
1. El Individuo (= lo *Particular*) que *goza* del Mundo (= lo *Universal* = Sociedad = Estado): el Esteticismo y el atontamiento del Placer (= cap. V, B, a).				
a. Lo Particular.	262: 3	240: 2	463	441
b. Lo Universal.	263: 34	241: 27	466	443
c. Lo Particular contra lo Universal.	265: 7	242: 39	468	445
d. Transición.	266: 9	243: 39	469	447
2. El Individuo *critica* el Mundo: la Utopía y la Locura en la soledad (= cap. V, B, b).				
a. Introducción.	266: 21	244: 10	470	449
b. Lo Universal.	266: 36	244: 24	470	449
Comentario.	267: 11-22	244: 35-245: 9	471	449
c. Lo Particular.	267: 23	245: 10	471	449
d. Lo Particular contra lo Universal.				
α. Introducción.	268: 4	245: 30	472	451
β. Lo Universal.	268: 25	246: 10	472	451
γ. Lo Particular.	270: 26	248: 9	475	455

LIBRO I. LAS ACTITUDES APOLÍTICAS: EL INTELECTUAL (= CAP. V)	PhG	StA	FMJ	FAG
Comentario.	271: 10-25	248:32-249:6	476-477	455-457
δ. El conflicto entre ambos	272: 33	250: 11	478	459
e. Transición.	273: 38	251: 14	480	459
3. El Individuo que *querría* mejorar el Mundo: el Reformismo y la impotencia de la intervención no revolucionaria (= cap. V, B, c).				
a. Introducción.				
α. Temas de 1-3.	274: 17	251: 31	481	461
β. Tema de 3.				
I. El ideal reformista (lo Particular).	274: 27	252: 3	481	461
Comentario.	274: 32-275: 1	252: 8-14	481	461
II. La realidad política (lo Universal).	275: 17	252: 29	482	463
Comentario.	275: 20-23	252: 32-35	482	463
b. Dialéctica.				
α. Introducción.	276: 7	253: 18	483	463
β. Lo Particular.	276: 31	253: 40	484	465
Comentario.	278: 6-13	255: 14-21	486-487	467
γ. Lo Universal.	278: 39	256: 5	488	467
δ. Lo Particular contra lo Universal.	279: 29	256: 33	489	469
Comentarios.	279: 39-280: 5 280: 30-281: 13	257: 3-8 257:33-213:15	489 490-491	469 471
c. Transición.	281: 14	213: 16	491	471
Capítulo III (= cap. V, C): el Hombre de letras.				
A. *Introducción.*	283: 4	259: 22	493	473
B. *Dialéctica.*				
1. El Individuo que, sin *actuar*, se contenta con *hablar* del Mundo y que pretende ofrecer «valores universales»: la «República de las Letras» y la *impostura* de la «objetividad» (= cap. V, C, a).				

LIBRO I. LAS ACTITUDES APOLÍTICAS: EL INTELECTUAL (= CAP. V)	PhG	StA	FMJ	FAG
a. Introducción.	285: 8	261: 17	496	477
b. La *idea* que el Literato se hace de sí mismo.				
α. La *Naturaleza innata*: el talento.	285: 17	261: 25	496	477
Comentario.	285:38-286: 6	262: 9-15	497	477
β. La *Actividad*: la creación de una obra literaria.	286: 24	262: 33	498	479
Comentarios.	287: 37-288: 6 288: 36-289: 5 289: 21-40	264: 5-14 265: 3-12 265: 27-268: 7	500 501-502 502-503	481 483 483-485
γ. El Resultado: la Alegría pura y la creación literaria.	290: 9	266: 15	503	485
c. La *experiencia* existencial del Literato.				
α. Introducción.	290: 31	266: 36	504	485
β. La Obra literaria y la pretensión de la «objetividad desinteresada».	291: 13	267: 16	505	485
Comentario.	295: 7-12	271: 5-10	511	491-493
γ. La apariencia de la Honestidad.	296: 3	271: 39	512	493
δ. La impostura.	297: 1	272: 36	514	495
d. Transición y descripción anticipada del Ciudadano.	300: 3	275: 34	519	499
2. El Individuo que, sin *actuar*, pretende dictar sus leyes al Mundo: el Moralista y las contradicciones del Rigorismo moral (= cap. V, C, b).				
a. Introducción.	301: 16	277: 4	521	501
b. Dialéctica.				
α. Introducción.	302: 37	278: 22	523	505
β. La moral de la Veracidad: el Moralista «ingenuo».	303: 9	278: 33	523	505
γ. La moral de la Caridad: los Románticos y Jacobi.	304: 20	280: 3	525	507

LIBRO I. LAS ACTITUDES APOLÍTICAS: EL INTELECTUAL (= CAP. V)	PhG	StA	FMJ	FAG
δ. La moral formalista: Kant y Fichte.	305: 20	281: 1	527	509
c. Transición.	306: 1	281: 21	527	509
3. El Individuo que quiere «comprender» y «justificar» el Mundo (prerrevolucionario): el Pseudo-filósofo (= caricatura del Sabio) y la banalidad del Relativismo (= cap. V, C, c).				
a. Introducción.	306: 8	281: 28	528	509
b. Dialéctica.				
α. Introducción.	307: 8	282: 27	529	511
β. Legitimidad de la propiedad privada y del comunismo.	307: 11	282: 30	529	511
γ. Ilegitimidad de ambos.	307: 25	283: 4	530	511
δ. Legitimidad de ambos.	308: 29	284: 5	531	513
c. Transición.	308: 32	284: 9	531	513
Comentario.	308: 34-40	284: 11-16	531	513
C. *Transición*: el Intelectual y el Ciudadano.	309: 1	284: 17	531	513

LIBRO II. LAS ACTITUDES POLÍTICAS: EL CIUDADANO LEAL Y EL REVOLUCIONARIO (= CAPS. VI Y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
PRIMERA SECCIÓN: DIALÉCTICA DE LA *REALIDAD* HISTÓRICA (= CAP. VI).				
Introducción general.				
A. Característica general del Ciudadano, del Estado y de la Historia: el *Espíritu*.	313: 3	288: 2	537	521
B. Resumen de los cinco primeros capítulos.	314: 31	289: 24	539	523
C. Tema del cap. VI.	315: 25	290: 18	540	525
Capítulo I (= cap. VI, A). La Antigüedad: el Mundo pagano.				
A. *Introducción.*				

LIBRO II. LAS ACTITUDES POLÍTICAS: EL CIUDADANO LEAL Y EL REVOLUCIONARIO (= CAPS. VI Y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
1. Característica general del Mundo antiguo.	317: 4	291: 14	542	525
2. Tema del Capítulo VI, A.	317: 18	291: 27	542	527
B. *Dialéctica.*				
1. Los *marcos* sociales y políticos de la existencia pagana: la *polis* (= cap. VI, A, a).				
a. Introducción.	318: 11	292: 13	543	527
b. Dialéctica.				
α. Punto de partida.				
I. Lo Universal: el Estado y el Ciudadano.	318: 30	292: 31	544	529
II. Lo Particular: la Familia.	319: 22	293: 24	545	529
III. Relaciones entre la Familia y el Estado.	320: 9	294: 10	546	531
β. Movimiento.				
I. Introducción.	323: 29	297: 24	551	537
II. Lo Universal: el Gobierno y la guerra.	323: 38	297: 33	552	537
III. Lo Particular: Marido y Mujer, Padres e Hijos, Hermano y Hermana.	324: 37	298: 31	553	539
IV. Conflicto entre la Familia y el Estado.	327: 3	300: 35	556	541
γ. Resultado.	328: 12	302: 1	557	543
2. La *acción* en el Mundo pagano: el destino *trágico* (= cap. VI, A, b).				
a. Introducción.	330: 37	304: 22	561	547
b. Dialéctica.				
α. Punto de partida.	331: 18	305: 5	562	549
Comentario.	331: 26-40	305: 13-26	562-563	549
β. Movimiento.				
I. Introducción.	332: 37	306: 24	564	551

LIBRO II. LAS ACTITUDES POLÍTICAS: EL CIUDADANO LEAL Y EL REVOLUCIONARIO (= CAPS. VI Y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
II. Lo Universal: la acción leal.	333: 1	306: 28	564	551
III. Lo Particular: la acción criminal.	334: 1	307: 27	565	553
IV. Conflicto y aniquilación de lo Particular: el destino trágico.	335: 21	309: 4	568	555
γ. Resultado.				
I. Introducción.	337: 40	311: 19	571	559
II. Lo Universal: la victoria del Estado.	338: 9	311: 27	572	559
III. Lo Particular: la venganza de la familia.	339: 5	312: 22	573	561
IV. Conflicto y aniquilación de lo Universal: el poder personal (Alejandro Magno).	339: 40	313: 16	575	561
c. Transición.	342: 6	315: 20	578	565
3. El final del Mundo antiguo y los primeros síntomas del Cristianismo: el Imperio romano (= cap. VI, A, c).				
a. Introducción: transformación del Ciudadano (antiguo) en Burgués (cristiano).	342: 32	316: 4	579	567
b. Dialéctica: los orígenes de la existencia burguesa o cristiana.				
α. El Derecho privado y la Persona jurídica (corresponde al «Estoicismo» del cap. IV, B).	343: 22	316: 33	580	569
β. La Propiedad privada (corresponde al «Escepticismo» del cap. IV, B).	344: 6	317: 20	581	569
γ. El Señor del Mundo: Emperador romano y Dios cristiano.	345: 9	318: 22	583	571

LIBRO II. LAS ACTITUDES POLÍTICAS: EL CIUDADANO LEAL Y EL REVOLUCIONARIO (= CAPS. VI Y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
c. Transición al Mundo cristiano.	346: 23	319: 34	585	573
Capítulo II (= cap. VI, B). La Edad Media y la Modernidad: el Mundo cristiano o burgués.				
A. *Introducción.*				
1. Característica general de la existencia cristiana o burguesa por oposición a la existencia pagana.	347: 4	320: 14	586	573
2. Tema del capítulo VI, B.	348: 12	321: 14	588	575
B. *Dialéctica* del Mundo cristiano propiamente dicho: la Edad Media y el siglo XVII (= cap. VI, B, I).				
1. Introducción.	350: 11	323: 10	591	579
2. Feudalismo y Absolutismo (= cap. VI, B, I, a).				
a. Introducción: la Alienación, la Cultura y el Conflicto moral.	350: 33	323: 29	592	579
Comentario.	352: 9-18	325: 8-16	594	581-583
b. Punto de partida.				
α. Introducción.	353: 27	326: 21	596	585
Comentarios.	353: 29-37 354: 13-18	326: 23-30 327: 6-11	596 597	585 585
β. El conflicto entre el Bien y el Mal.	354: 22	327: 15	597	585
γ. El conflicto entre el Estado y el Capital privado.	354: 38	327: 31	598	587
Comentario	355: 21-32	328: 13-25	599	587
δ. El conflicto de clases: Nobleza y Tercer Estado.	355: 33	328: 26	599	587
c. Movimiento.				
α. Introducción.	359: 21	332: 12	604	593
β. El Feudalismo.	360: 6	332: 36	605	595

LIBRO II. LAS ACTITUDES POLÍTICAS: EL CIUDADANO LEAL Y EL REVOLUCIONARIO (= CAPS. VI Y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
Comentario sobre el espíritu de clase.	361: 20-35	334: 9-24	607-608	597
γ. El Absolutismo: Luis XIV.				
I. Introducción.	361: 36	334: 25	608	597
Comentario sobre la función existencial del Lenguaje.	362:18-363:10	335: 4-37	609-610	599-601
II. El Cortesano.	364: 31	337: 16	613	603
III. La transformación del Noble en Burgués.	365: 29	338: 14	614	605
IV. El Burgués.	366: 27	339: 12	616	607
δ. La Sociedad burguesa: Luis XV y John Law.				
I. Introducción.	367: 5	339: 29	616	607
II. El Pobre.	367: 35	340: 19	617	607
Comentarios.	368: 15-19 368:38-369:4	340:39-341:2 341: 21-26	618 619	609 609
III. El Rico.	369: 5	341: 27	619	609
IV. El Bohemio.	370: 6	342: 27	621	611
d. Resultado: la descomposición de la Sociedad burguesa.				
α. Introducción.	371: 8	343: 28	622	613
Comentarios.	371: 21-25 372: 16-24	344: 1-4 344:34-345:2	622 624	613 615
β. Mentira.	372: 25	345: 3	624	615
γ. Refinamiento.	373: 15	345: 29	625	617
δ. Ligereza de espíritu y vanidad.	374: 32	347: 4	626	619
3. Fideísmo y Racionalismo (= cap. VI, B, I, b).				
a. Introducción.	376: 17	348: 25	629	621
Comentarios.	376:40-377:14 377: 31-40	349: 10-23 349: 40-350: 9	630 631-632	623 623
b. Punto de partida.	378: 6	350: 14	632	625
Comentario.	378:38-379: 5	351: 6-12	633	625

LIBRO II. LAS ACTITUDES POLÍTICAS: EL CIUDADANO LEAL Y EL REVOLUCIONARIO (= CAPS. VI Y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
c. Movimiento.				
α. Introducción.	380: 1	352: 8	634	627
β. La Fe que se desarrolla en sí misma: la Teología.	380: 10	352: 17	635	627
γ. La Fe que critica el Mundo real: la soledad religiosa.	380: 36	353: 3	636	629
δ. La Fe criticada por el Racionalismo.	381: 38	354: 3	637	629
d. Resultado: el Racionalismo del siglo XVII.				
α. Introducción.	382: 1	354: 6	637	629
β. El Racionalismo teórico.	382: 6	354: 11	638	631
γ. El Racionalismo existencial.	382: 16	354: 21	638	631
Comentario.	382: 36-383: 16	354: 40-355: 20	639-640	631-633
δ. Transición al Siglo de las Luces.	383: 23	355: 26	640	633
C. *Dialéctica* del Mundo prerrevolucionario: el Siglo de las Luces (= cap. VI, B, II).				
1. Introducción.	383: 27	355: 30	640	633
2. La Propaganda revolucionaria (atea) (= cap. VI, B, II, a).				
a. Introducción.	385: 9	357: 11	642	635
Comentario.	385: 9-16	357: 11-18	642-643	635
b. El contenido *negativo* de la Propaganda.				
α. Transformación insensible del Mundo dado.	385: 29	357: 31	643	637
Comentario.	387: 11-17	359: 14-20	646	639
β. Lucha (verbal) abierta contra el Mundo dado.	388: 18	360: 20	647	641
Comentario.	392: 17-28	364: 9-20	652-653	647

LIBRO II. LAS ACTITUDES POLÍTICAS: EL CIUDADANO LEAL Y EL REVOLUCIONARIO (= CAPS. VI Y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
γ. La Propaganda revolucionaria (atea) vista por el Conformismo (burgués y cristiano).	392: 29	364: 21	653	647
c. El contenido *positivo* de la Propaganda.				
α. Introducción.	396: 35	368: 23	659	653
β. Deísmo.	397: 9	368: 36	660	653
γ. Sensualismo.	397: 26	369: 4	660	655
δ. Utilitarismo.	398: 15	370: 3	662	655
d. El *resultado* de la Propaganda.				
α. Introducción.	400: 16	372: 3	665	659
β. Deísmo.	402: 31	374: 18	669	663
γ. Sensualismo.	403: 23	375: 10	670	665
δ. Utilitarismo.	404: 23	376: 9	671	665
e. Transición a la Acción revolucionaria.	405: 36	377: 20	674	667
3. La Ideología revolucionaria (= cap. VI, B, II, b).				
a. Introducción.	407: 19	379: 2	676	671
Comentario.	408: 22-33	380: 4-14	678	671-673
b. Deísmo (Idealismo) y Sensualismo (Materialismo).	408: 34	380: 15	678	673
Comentario.	410: 23-31	382: 4-12	681	675
c. Utilitarismo.	410: 32	382: 13	682	675
d. Transición al Mundo revolucionario: realización del ideal cristiano en este mundo de aquí abajo.	412: 30	384: 10	685	679
D. *Dialéctica* del Mundo revolucionario: Rousseau, la Revolución francesa y el advenimiento de Napoleón (= cap. VI, B, III).				
1. Introducción.	414: 4	385: 19	688	681

LIBRO II. LAS ACTITUDES POLÍTICAS: EL CIUDADANO LEAL Y EL REVOLUCIONARIO (= CAPS. VI Y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
2. Primera etapa revolucionaria: la Libertad absoluta y la Anarquía.	414: 14	385: 28	688	681
3. Segunda etapa revolucionaria: el Terror y la Dictadura.	416: 28	388: 4	692	685
4. Tercera etapa revolucionaria: el nacimiento del Estado posrevolucionario.	419: 31	391: 8	697	691
E. *Transición* al Mundo contemporáneo (posrevolucionario).	420: 29	392: 5	698	691
Capítulo III (= cap. VI, C). La época contemporánea: la Filosofía alemana y el Imperio napoleónico.				
A. *Introducción.*	423: 4	394: 19	702	695
B. *Dialéctica.*				
1. La antropología de Kant y Fichte (= cap. VI, C, a).				
a. Introducción.	424: 25	395: 33	704	697
b. La antropología de Kant.				
α. Los postulados.				
I. La Conciencia moral.	425: 25	396: 32	705	699
II. La Armonía entre el deber y la realidad.	426: 3	397: 10	706	699
III. La Tarea infinita.	427: 10	398: 15	708	701
β. La teoría de la acción.				
I. Introducción	429: 8	400: 11	710	705
II. La pluralidad de los deberes.	429: 23	400: 26	711	705
III. Dios como garante de la moral.	430: 3	401: 5	712	707
IV. La gracia y la recompensa en el más-allá.	431: 8	402: 9	713	709
γ. Las consecuencias.	431: 29	402: 30	714	709
c. La antropología de Fichte.	432: 32	403: 31	716	711

Libro II. Las actitudes políticas: el ciudadano leal y el revolucionario (= caps. VI y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
2. La autodestrucción de la antropología de Kant y Fichte (= cap. VI, C, b).				
a. Introducción.	434: 9	405: 5	719	713
b. Dialéctica.				
α. Primer postulado.				
I. Primera etapa.	435: 9	406: 3	720	715
II. Segunda etapa.	436: 9	407: 1	721	717
III. Tercera etapa.	437: 3	407: 34	722	717
IV. Resultado.	437: 22	408: 12	723	717
β. Segundo postulado.				
I. Introducción.	437: 37	408: 26	724	719
II. Primera etapa.	437: 40	408: 29	724	719
III. Segunda etapa.	439: 18	410: 5	726	721
IV. Tercera etapa.	439: 34	410: 20	726	721
V. Resultado.	440: 10	410: 36	727	723
γ. Consecuencia: el legislador divino.				
I. Primera etapa.	440: 37	411: 22	728	723
II. Segunda etapa.	441: 30	412: 14	729	725
III. Tercera etapa.	442: 5	412: 28	729	725
c. Transición.	442: 27	413: 9	730	725
3. Jacobi, el Romanticismo (Novalis) y el advenimiento de Hegel (= cap. VI, C, c).				
a. Introducción.	445: 5	415: 20	734	731
b. La antropología de Jacobi.				
α. Introducción.	445: 33	416: 10	735	731
β. La Convicción personal.	447: 3	417: 17	737	733
Comentario.	447: 14-25	417: 28-28	737-738	733-735
γ. El Reconocimiento por parte de los otros.	449: 10	419: 21	740	737
Comentario.	451: 9-28	421: 17-36	743	739-741

Libro II. Las actitudes políticas: el ciudadano leal y el revolucionario (= caps. VI y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
δ. La Libertad individual.	451: 29	421: 37	743	741
Comentario.	453:34-454:26	423:39-424:30	747-748	743-745
ε. Transición: la autarquía del Individuo.	455: 36	425: 38	749	747
c. La antropología romántica (Novalis).				
α. Introducción.	456: 25	426: 26	751	749
β. El Individualismo.	456: 34	426: 35	751	749
γ. El Lenguaje como expresión de la Individualidad.	458: 19	428: 20	754	751
Comentario.	458:30-459:4	428:30-429:4	754-755	751
δ. La soberanía del *genio* y la aniquilación del Individuo aislado.	460: 22	430: 21	757	755
Comentario.	461: 24-28	431: 23-27	759	755-757
d. Críticas alemanas al Imperio napoleónico y la «justificación» que hace Hegel de éste.				
α. Introducción.	463: 16	433: 15	762	759
β. La Hipocresía de la crítica.	464: 12	434: 11	763	761
Comentario.	465: 24-36	435: 22-34	765-766	763
γ. La Mezquindad del juicio.	466: 9	436: 7	767	763
Comentarios.	467: 21-36 467:41-468:9	437: 18-33 437:38-438:7	768-769 769	765-767 767
δ. La Justificación hegeliana: el Estado universal y homogéneo, fundado por Napoleón, finaliza la evolución histórica de la humanidad y hace posible la realización de la Sabiduría.	470: 22	440: 16	773	771

LIBRO II. LAS ACTITUDES POLÍTICAS: EL CIUDADANO LEAL Y EL REVOLUCIONARIO (= CAPS. VI Y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
SEGUNDA SECCIÓN: DIALÉCTICA DE LAS *IDEOLOGÍAS* HISTÓRICAS (ARTES, LITERATURAS, RELIGIONES) (= CAP. VII)				
Introducción general.				
A. La Religión tal y como se describió en los caps. I-VI, es decir, en cuanto contenido de la conciencia individual.	473: 3	443: 2	779	777
B. La Religión tal y como se describirá en el cap. VII, es decir, en cuanto ideología social.	474: 39	444: 28	781	779
C. Tema del cap. VII.	476: 14	446: 1	784	781
Comentario sobre la estructura de la PhG.	476: 28-477: 13	446: 14-38	784-785	781-783
Capítulo IV (= cap. VII, A): las ideologías de las sociedades dominadas por el Deseo anterior a la Lucha por el reconocimiento; las sociedades primitivas y el antiguo Egipto. (El cap. VII, A no tiene equivalente en el cap. VI, pues Hegel no habla de las formaciones políticas anteriores a la *polis*).				
A. *Introducción.*	481: 3	450: 18	791	789
B. *Dialéctica* de las ideologías sociales de la *Sensación* y el *Deseo* sin Lucha ni Trabajo: el Henoteísmo de las sociedades pacíficas que viven de la cosecha (= cap. VII, A, a).				
1. Introducción.	483: 10	452: 15	794	791
2. Dialéctica.	483: 27	452: 31	794	793
3. Transición.	484: 30	453: 33	795	793

LIBRO II. LAS ACTITUDES POLÍTICAS: EL CIUDADANO LEAL Y EL REVOLUCIONARIO (= CAPS. VI Y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
C. *Dialéctica* de las ideologías sociales de la *Percepción* y de la realización del Deseo a través de la *Lucha* (sin que el Esclavo lo reconozca): el Totemismo de los cazadores guerreros (= cap. VII, A, b).				
1. Introducción.	485: 3	454: 4	796	795
2. Dialéctica.	485: 9	454: 10	796	795
3. Transición.	485: 31	454: 31	797	795
D. *Dialéctica* de las ideologías sociales del *Entendimiento* y de la realización del Deseo a través del *Trabajo* (sin reconocimiento de un Amo): el arte y la religión de Egipto (= cap. VII, A, c).				
1. Introducción.	486: 16	455: 16	798	797
2. Dialéctica.				
a. Los símbolos del producto del trabajo: la pirámide y el obelisco, la momia en la pirámide y el sol que ilumina el obelisco.	486: 21	455: 21	798	797
b. Los símbolos del trabajador.				
α. Introducción.	486: 38	455: 37	799	797
Comentario.	487: 11-15	456: 11-15	799	797
β. El Templo.	487: 23	456: 23	799	799
γ. La Estatua.	488: 1	456: 40	800	799
δ. El «*Tiergehäuse*».	488: 28	457: 25	801	799
c. Los símbolos del lenguaje que surgen del trabajo: la Esfinge.	488: 36	457: 33	801	801
3. Transición.	489: 14	458: 10	802	801

LIBRO II. LAS ACTITUDES POLÍTICAS: EL CIUDADANO LEAL Y EL REVOLUCIONARIO (= CAPS. VI Y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
Capítulo V (= cap. VII, B): las ideologías de las sociedades dominadas por la *Lucha por el reconocimiento*; el arte y la literatura de los Amos paganos (Grecia). (Cap. VII, B corresponde a cap. VI, A).				
A. *Introducción.*	490: 3	458: 28	802	803
Comentario.	492: 8-15	460: 25-32	805-806	805
B. *Dialéctica* de las ideologías sociales del *Deseo* en los marcos de la Lucha por el reconocimiento (= cap. VII, B, a).				
1. Introducción.	493: 3	461: 19	807	807
2. Dialéctica.				
a. Las Artes plásticas.				
α. La Estatua y el Templo.	493: 11	461: 26	807	807
β. El Dios antropomórfico.	493: 33	462: 10	808	807
γ. El artista.	494: 28	463: 3	809	809
b. El Lenguaje poético: el Himno religioso.	496: 1	464: 13	811	811
Comentario sobre el Oráculo.	496:29-498:21	464:40-466:29	812-814	813-815
c. El Culto religioso.				
α. Introducción.	498: 33	466: 40	815	815
β. El símbolo del Deseo: los Misterios.	499: 3	467: 10	815	817
γ. El símbolo de la Lucha: el Sacrificio.	499: 23	467: 29	816	817
δ. El símbolo del Trabajo: el Rito.	501: 16	469: 20	818	819
ε. Transición.	501: 31	469: 34	818	821
C. *Dialéctica* de las ideologías sociales de la *Lucha por el reconocimiento* (= cap. VII, B, b).				
1. Introducción.	502: 11	470: 13	819	821

LIBRO II. LAS ACTITUDES POLÍTICAS: EL CIUDADANO LEAL Y EL REVOLUCIONARIO (= CAPS. VI Y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
Comentarios.	502: 14-38 503: 8-12	470: 16-471: 2 471: 11-14	819-820 821	821-823 823
2. Dialéctica.				
a. Las Bacanales.	503: 28	471: 30	821	823
Comentario.	504: 1-7	472: 2-8	822	823
b. El Atleta y los Juegos olímpicos.	504: 34	472: 34	823	825
c. El lenguaje poético: la poesía lírica.	505: 22	473: 21	824	827
D. *Dialéctica* de las ideologías sociales del *Trabajo* en los marcos de la *Lucha por el reconocimiento* (= cap. VII, B, c).				
1. La Epopeya.				
a. Introducción.	506: 19	474: 16	825	829
b. Dialéctica.				
α. El Mundo de la Epopeya: la guerra de coalición.	507: 8	475: 5	826	829
β. El Hombre de la Epopeya: la acción épica.	508: 6	476: 3	827	831
γ. El Dios de la Epopeya: el destino épico.	509: 15	477: 10	829	833
2. La Tragedia.				
a. Introducción.	510: 11	478: 5	830	835
b. Dialéctica.				
α. El Mundo de la Tragedia: el conflicto entre lo Particular (= Familia) y lo Universal (= Estado).				
I. El Coro.	511: 24	479: 16	832	837
II. El Héroe.	512: 18	480: 9	833	837
III. Los Espectadores.	512: 27	480: 18	833	837

LIBRO II. LAS ACTITUDES POLÍTICAS: EL CIUDADANO LEAL Y EL REVOLUCIONARIO (= CAPS. VI Y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
β. El Hombre de la Tragedia: la acción trágica del Amo.	512: 33	480: 23	834	839
Comentario.	512:38-513:15	480:28-481:4	834-835	839
γ. El Dios de la Tragedia: el destino trágico y la Hipocresía del Amo.	515: 20	483: 5	838	841
3. La Comedia.				
a. Introducción.	517: 32	485: 12	841	845
b. Dialéctica.				
α. El Mundo de la Comedia: la Sociedad burguesa.	517: 37	485: 17	841	845
β. El Hombre de la Comedia: la acción cómica del Burgués.	518: 18	485: 37	842	847
γ. El Dios de la Comedia: el destino cómico y la franqueza del «individualismo» burgués.	520: 4	487: 18	845	849
Capítulo VI (= cap. VII, C): Las ideologías de las sociedades dominadas por el *Trabajo* posterior a la Lucha por el reconocimiento; la Religión del Mundo burgués (Cristianismo). (El cap. VII, C corresponde al cap. VI, B; el cap. VI, C no tiene equivalente en el cap. VII, pues Hegel ya ha descrito en el cap. VI, C las *ideologías* del Mundo posrevolucionario).				
A. *Introducción.*	521: 3	488: 7	846	851
Comentario.	524: 1-36	490:33-491:26	850-851	855-857
B. *Dialéctica.*				
1. Cristo.				
a. Introducción.	525: 24	492: 14	852	857
b. El Neoplatonismo.	526: 10	492: 39	853	859

LIBRO II. LAS ACTITUDES POLÍTICAS: EL CIUDADANO LEAL Y EL REVOLUCIONARIO (= CAPS. VI Y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
c. La transición al Cristianismo.	526: 32	493: 19	854	859
Comentario.	526:35-527:5	493: 22-32	854	859
d. Jesús.	527: 20	494: 6	855	861
2. El Cristianismo primitivo.				
a. Los Evangelios.	528: 5	494: 31	856	861
Comentarios.	528:21-529:14 529: 28-37	495: 6-38 496: 12-20	856-857 858	861-863 863
b. Los Apóstoles.	529: 38	496: 21	858	863
c. La Iglesia primitiva.	530: 29	497: 11	859	865
Comentario.	531: 38-532: 23	498: 20-499: 4	861-862	867
3. El Cristianismo evolucionado.				
a. Introducción.	532: 24	499: 5	862	869
Comentarios.	532:33-533:8 533:31-534:4	499: 14-29 500: 12-26	862-863 864-865	869 869-871
b. El Pensamiento cristiano: la Teología.	534: 5	500: 27	865	871
Comentarios.	535: 4-11 535: 24-39	501: 25-33 502: 4-19	866 867	873 873
c. La Acción cristiana: la Moral teológica.				
α. Introducción.	535: 40	502: 20	867	873
β. El pecado original.	536: 30	503: 9	868	875
γ. El conflicto entre el Bien y el Mal.	537: 37	504: 15	870	877
Comentarios.	538:5-539:10 539: 28-32	504:23-505:28 506: 5-9	870-872 873	877-879 879
δ. La Salvación.	540: 7	506: 25	874	881
Comentarios.	540: 9-14 541: 7-543: 15	506: 27-32 507:23-509:28	874 875-878	881 881-885
d. La Comunidad cristiana: la Iglesia y el Estado.				
α. Introducción.	543: 16	509: 29	878	885
β. La Fe: san Pablo.	543: 30	510: 3	879	887

LIBRO II. LAS ACTITUDES POLÍTICAS: EL CIUDADANO LEAL Y EL REVOLUCIONARIO (= CAPS. VI Y VII)	PhG	StA	FMJ	FAG
γ. La Eucaristía y la Iglesia: el Catolicismo.	544: 37	511: 10	882	889
δ. La «verdad» del Cristianismo: la teo-logía cristiana es, en realidad, la antropo-logía hegeliana.	546: 32	513: 3	885	891
C. *Transición* a la Sabiduría atea.	547: 16	513: 26	885	893

LIBRO III. LA ACTITUD POST-HISTÓRICA: EL SABIO (HEGEL) (= CAP. VIII)	PhG	StA	FMJ	FAG
A. *Introducción.*	549: 3	516: 2	889	897
B. *Dialéctica.*				
1. Punto de partida: el Filósofo.				
a. Introducción.	550: 10	517: 2	891	897
b. Repetición de la dialéctica de la PhG.				
α. Caps. V-VI, B.	550: 41	517: 31	892	899
β. Cap. VI, C.	552: 14	519: 5	894	901
γ. Cap. VII.	553: 5	519: 35	895	903
c. Transición a la Sabiduría.	556: 1	522: 28	900	907
2. Movimiento: el Sabio.				
a. La noción de Sabio.	556: 15	523: 1	901	907
b. La realidad del Sabio.				
α. Introducción.	557: 10	523: 35	902	909
β. La Realidad.	557: 23	524: 8	903	909
γ. El Tiempo.	558: 10	524: 35	904	911
Comentario.	559: 16-19	526: 1-3	906	913
δ. La Historia.	559: 20	526: 4	906	913
c. La actividad del Sabio.	561: 5	527: 27	908	915
3. Resultado: la Ciencia.	561: 37	528: 18	909	917
Comentario.	562: 1-11	528: 22-31	910	917

GLOSARIO

Acción, actividad, acto	Action, activité, acte	Tun
Alienarse-o-exteriorizarse (y derivados)	S'aliéner-ou-s'extérioriser (y derivados)	entäussern, Entäusserung, entfremden, Entfremdung
Angustia, miedo, temor	Angoisse, peur, crainte	Furcht
Aparecer-o-revelar	Apparaître-ou-révéler	erscheinen
Certeza-subjetiva (y derivados)	Certitude-subjective (y derivados)	Gewissheit (y derivados)
Conciencia-del-exterior, Conciencia-exterior, Conciencia [-exterior]	Conscience-de-l'extérieur, Conscience-extérieur, Conscience [-extérieur]	Bewusstsein
Culminación-o-perfección (y derivados)	Achèvement-ou-perfection (y derivados)	Vollendung (y derivados)
De-manera-inmediata	D'une-manière-immédiate	unmittelbar
Determinación-específica	Détermination-spécifique	Bestimmtheit
Determinación-especificadora	Détermination-spécifiante	Bestimmung
Determinar-específicamente	Déterminer-spécifiquement	bestimmen
Diferencia-o-distinción (y derivados)	Différence-ou-distinction (y derivados)	Unterschied (y derivados)
Diferencia-o-diversidad (y derivados)	Différence-ou-diversité (y derivados)	Verschiedenheit (y derivados)
Elemento-constitutivo	Élément-constitutif	Moment
En-cuanto-tal	En-tant-que-tel	überhaupt
Entidad-negativa, entidad-negativa-o-negadora	Entité-négative, entité-négative-ou-négatrice	Negative
Existencia-empírica	Existence-empirique	Dasein

Fenómeno, aparición, manifestación, manifestación-o-revelación, revelación	Phénomène, apparition, apparition-ou-révélation, manifestation, révélation	Erscheinung
Forma-concreta	Forme-concrète	Gestalt
Formación, formación-educadora	Formation, formation-éducatrice	Bildung, Bilden
Formación-concreta	Formation-concrète	Gestaltung
Integridad	Integrité	Vollständigkeit
Interior-o-íntimo, interno-o-íntimo (y derivados)	Intérieur-ou-intime, interne-ou-intime (y derivados)	Innere (y derivados)
Libre-o-autónomo	Libre-ou-autonome	frei
Modo-de-ser	Mode-d'être	Weise
Moral-reflexiva	Morale-réfléchie	Moralität
Moral-tradicional	Morale-traditionelle	Sittlichkeit
Movimiento [-dialéctico]	Movement [-dialectique]	Bewegung
Negatividad-negadora	Négativité-negatrice	Negativität, Negation, Negative
Objetivamente-real, realidad-objetiva	Objectivement-réelle, réalité-objective	wirklich, Wirklichkeit
Objeto-cósico, objetividad-cósica, objeto-exterior	Objet-chosiste, objectivité-chosiste, objet-extérieur	Gegenstand, Gegenständlichkeit
Otra-entidad-distinta, otro, lo otro	Entité-autre, autre, l'autre	anderes (y derivados)
Pertenecer-exclusivamente	Appartenir-en-propre	gehören
Plenitud-o-completud (y derivados)	Remplissement-ou-accomplissement (y derivados)	Erfüllung (y derivados)
Presencia, presencia-real, presente, realmente-presente	Présence, présence-réelle, présent, réellement-présent	Gegenwart
Puro-o-abstracto	Pure-ou-abstrait	rein
Realidad-esencial	Réalité-essentiel	Wesen
Recuerdo-interiorizador	Souvenir-intériorisant	Erinnerung, Er-innerung
Representación-exteriorizadora	Représentation-extériorisante	Vorstellung
Saber-o-conocer	Savoir-ou-connaître	Wissen
Ser-dado, ser-estático	Être-donné, être-statique	Sein
Significado-o-importancia, significado-o-valor	Signification-ou-importance, signification-ou-valeur	Bedeutung
Simple-o-indiviso	Simple-ou-indivise	einfach
Subsistencia-estable	Maintien-stable	Bestehen, Bleiben

Superar, sublimar, suprimir, suprimir-dialécticamente (y derivados)	Dépasser, sublimer, supprimer, supprimer-dialectiquement (y derivados)	aufheben, Aufhebung
Unión, unidad, unidad-unificadora, unidad-integradora	Union, unité, unité-unifiant, unité-intégrante	Einheit
Uno-y-único	Une-et-unique	Ein
Verdad [-objetiva]	Vérité [-objective]	Wahrheit
Verdadero-o-auténtico	Vrai-ou-véritable	wahre, wahrhafte
Vida-animal	Vie-animal	Leben
X que-existe-como-un-ser-dado	X existant-comme-un-être-donné	seiendes X
X particular-y-aislado	X particulier-et-isolé	einzelnen X
X propio-o-auténtico	X propre-ou-véritable	eigentlich X
Yo	Moi	Ich, Selbst
Yo-abstracto	Moi-abstract	Ich
Yo-personal	Moi-personnel	Selbst
Yo simple-o-indiviso	Moi simple-ou-indivise	einfaches Ich

Alexandre Kojève (Moscú, 1902-Bruselas, 1968)

Estudió filosofía en Alemania a principios de los años veinte con Karl Jaspers y Edmund Husserl. Después se trasladó a París de la mano de su compatriota Alexandre Koyré, donde continuó sus estudios de doctorado y amplió conocimientos en física y matemática. Desde 1933 hasta 1939 impartió —sustituyendo al propio Koyré— los cursos sobre la filosofía de Hegel recogidos en la presente edición.

Tras la Segunda Guerra Mundial, Kojève consigue un puesto en la Oficina de Relaciones Económicas Internacionales del gobierno francés, y desarrolla durante el resto de su vida una notable carrera administrativa en la reconstrucción económica de la Europa de posguerra y en la gestación de la Unión Europea. No obstante esta dedicación, el autor franco-ruso no descuida en este periodo su labor puramente intelectual: escribe reseñas y artículos —«pero sólo los domingos», llega a decir—, mantiene un intenso debate con Leo Strauss sobre la naturaleza de la filosofía política clásica (recogido en *De la tyrannie* [1954]) y prepara la publicación del primero de los tres tomos de su *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (1968), entre otras actividades. Kojève muere ese mismo año mientras asistía a una reunión de trabajo en Bruselas.

Otras obras suyas, publicadas póstumamente, son: *La notion de l'autorité*, *Esquisse d'une phénoménologie du droit* o *Le Concept, le Temps et le Discours*.